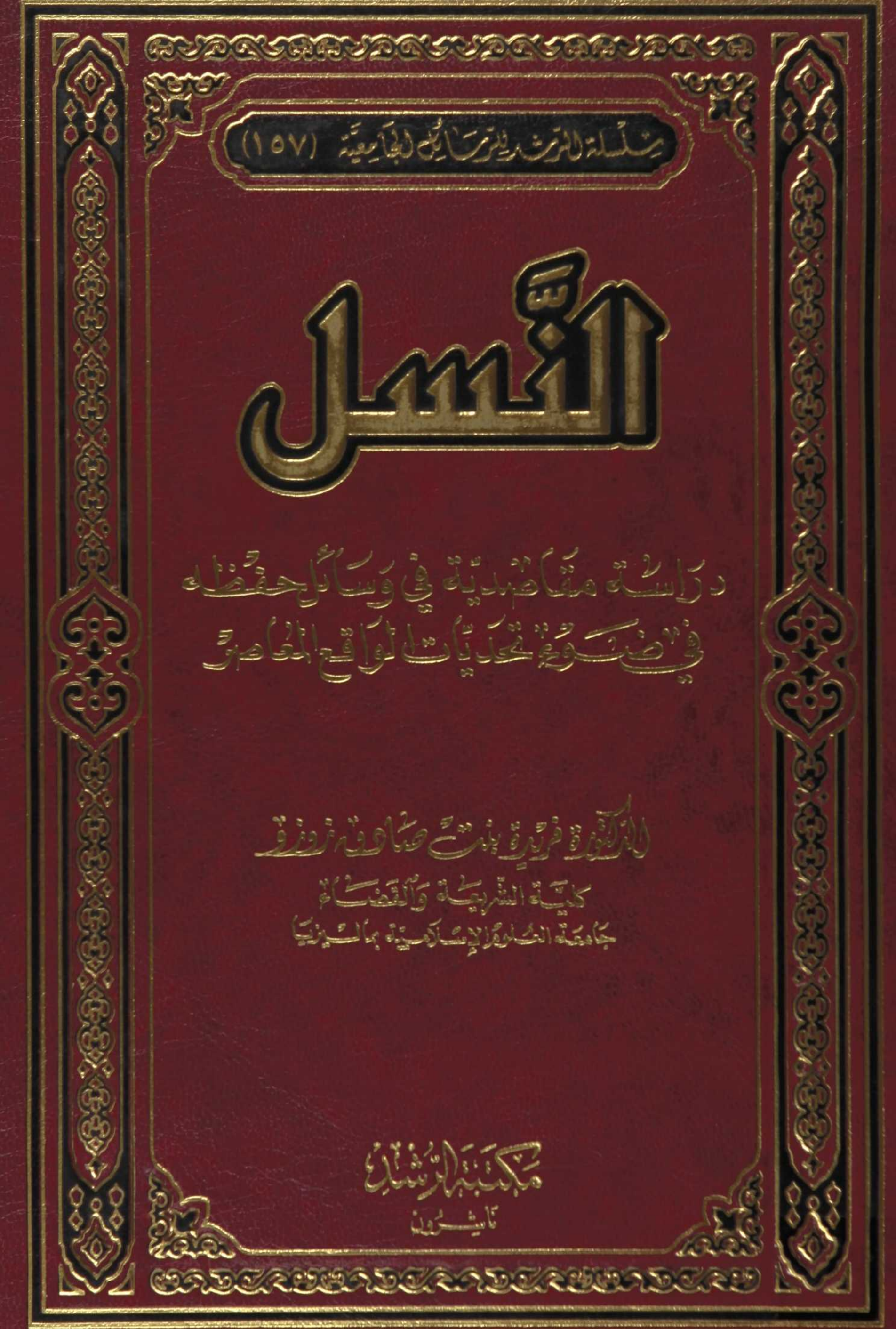

سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (١٥٧)
النسل
دراسة مقاصدية في وسائل حفظه
في ضوء تحديات الواقع المعاصر
الدكتورة فريدة بنت صادق زوزو
كلية الشريعة والقضاء
جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا
مكتبة الرشد
ناشرون

النسل

دراسة مقاصدية في وسائل حفظه في ضوء تحديات الواقع المعاصر

دكتورة فريدة بنت صادق زوزو

كلية الشريعة والقضاء
جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا

تنبيه

أصل هذا البحث رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، نالت به صاحبته درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله بمرتبة الامتياز من قسم الفقه وأصوله، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، فبراير ٢٠٠٢.



ح مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

زوزو، فريدة صادق

النسل ــ دراسة مقاصدية في وسائل حفظه في ضوء تحديات الواقع المعاصر ./ فريدة صادق زوزو. ــ الرياض، ١٤٢٥هـ

٤٤٠ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٨-٣٤٤-٠١-٩٩٦٠

١- النسل ٢- تحديد النسل أ- العنوان

ديوي ٢٥٤,٦ ١٤٢٥/١٩٥٨

ردمك: ٨-٣٤٤-٠١-٩٩٦٠ رقم الإيداع: ١٤٢٥/١٩٥٨

 الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية ــ الرياض

شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ ــ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ ــ فاكس: ٤٥٧٣٣٨١

E-mail: alrushd@alrushdryh.com

Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ - فاكس: ٢٠٥٢٣٠١

★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦

★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧

★ فرع جدة: ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ - فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤

★ فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٢٤١٣٥٨

★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: تلفاكس: ٢٢١٧٣٠٧

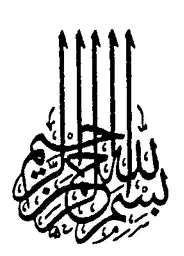
★ فرع الدمام: شارع الخزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ - فاكس: ٨٤١٨٤٧٣

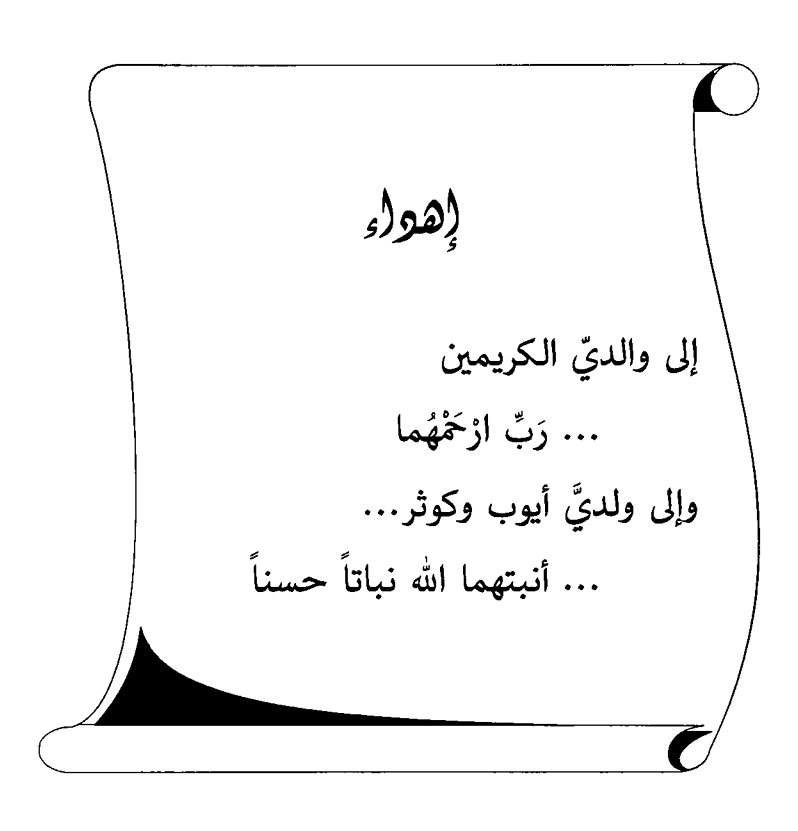
★ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبنا بالخارج

★ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

★ بيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ - موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ - فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢





إهداء

إلى والديّ الكريمين

... رَبِّ ارْحَمْهُما

وإلى ولديَّ أيوب وكوثر...

... أنبتهما الله نباتاً حسناً

الإطار المنهجي للدراسة

توطئة

إشكالية البحث

أسباب اختيار موضوع البحث

أهداف البحث

منهجية إنجاز البحث

الدراسات السابقة

توطئة

خلق الله الإنسان واستعمره في الأرض ليكون خليفة فيها؛ وفي سبيل تحقيق هذه المهمة أحيط بالرعاية الربانية؛ وسخر الله سبحانه وتعالى له ما على الأرض من خيرات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. وأرشده إلى السير على هدي التشريع المحقق لمصالحه وغاياته في العاجل والآجل، دفعاً لمفاسد السير بالهوى ومهالك الضرب على غير الهدى.

وجاء التكريم الرباني ـ بأنواعه المعنوية والمادية ـ مبينا في آي القرآن والسنة النبوية، حيث؛ تضافرت الأدلة على اعتبار قواعد عامة ومقاصد كلية جامعة تلخصت في خمس كليات أو ضروريات لكي تستقيم حياة الفرد والأمة في هذه المعمورة؛ هذه الكليات هي: كلية الدين، وكلية النفس، وكلية العقل، وكلية المال، وكلية النسل. ثم طولب الإنسان بوجوب الحفاظ عليها وذلك من جانبين؛ جانب الوجود وجانب العدم[1]، لئلا تنخرم مصالحه. وكذلك جاء الأمر بالنظر في وسائل هذا الحفظ واعتبارها، سواء أكانت الوسائل مشروعة أصالة، أو مشروعة تبعاً كوسائل مستحدثة لغرض الحفاظ على هذه الكليات.

فهذه الكليات عامة وثيقة الصلة بمهمة الإنسان في تحقيق الاستخلاف؛ كما أن لكلية النسل بالذات صلة وثقى بالحفاظ على الجنس البشري وبقاء نوعه بالتناسل

---

(١) الحفظ لها (الضروريات) يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. أنظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات، (بيروت: دار المعرفة)، ج٢/ ص٨.

والتكاثر، وهو أمر لامناص منه لاستمرار النوع البشري وبقاء الإنسان وذريته، وقيامهم بالوظيفة المنوطة بهم، فلا ينقطع لهم نسل ولا ينقرض لهم نوع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وينقطع التكليف.

ولتتحقق هذه الغاية شرّع الله عز وجل الزواج وحثّ عليه، وقرر له أحكاما مضبوطة، وضوابط دقيقة لم يُتْرَكْ لاجتهاد المجتهدين فيها مجال كبير، فقد اعتبر هذا النظام من الثوابت التي لا تخضع لأحكام الزمان المختلفة ولا لأوضاع المكان المتنوعة؛ وذلك من خلال تنظيم عقد النكاح وما يترتب عليه من آثار مادية ومعنوية في الزوجين والأولاد ثم على مجموع أفراد الأسرة من علاقات دم ونسب ثم إرث وغيرها....فهذه مناهج وقواعد تضبط هذه الكلية في الحفاظ على النسل والنسب والعرض، ليتضح مقصود الشارع، وينجلي، وهذا من جانب الوجود.

وأما من جانب العدم فالحفظ كان أشد دقة وضبطا، ليردع كل من تسول له نفسه القيام بالرذيلة؛ ففي حد الزنا، وحد القذف، والنهي عن التبتل، والعزوف عن الزواج وغيرها من التشريعات الرادعة والوقائية؛ دفع لكل فساد أو دعوة إلى التفكك الأسري ونشر الرذيلة، وإشاعة الفاحشة بين الأفراد، والأسر ومن ثم الجماعات.

غير أنه ـ بين الحين والآخر ـ تطل علينا بعض الدعوات المتذرعة بتعهدها بحفظ نسل من لم تتوفر له سبل الزواج أو الإنجاب الطبيعي، بلجوئها إلى وسائل طبية وعلمية لتحقيق هذه العملية، من مثل اللجوء إلى استعمال طريقة التلقيح الاصطناعي. في حين نجد البعض الآخر يتجه إلى استباحة الأنكحة الفاسدة وغير المشروعة لتحقيق مقصد الزواج في التوالد والتناسل كالزراعة في رحم امرأة أجنبية وغيرها من الطرق المستحدثة للحفاظ على الجنس البشري.

كما أن هناك من ينادي إلى التخفيض من عدد البشر وسكان الكرة الأرضية، لما في كثرة السكان ـ حسب زعمه ـ من ضرر على مجموعهم من خلال التقليص من فرص العيش الراغد للأفراد، وغيرها من المسوغات والمبررات التي يرونها. وفي سبيل تحقيق دعواهم أثيرت قضايا تحديد النسل بنوعيه؛ الأول : المنع من نشوء الحمل أي التعقيم، والثاني: الإسقاط أي الإجهاض، سواء من زواج صحيح أو من حمل سفاح.

وهذا ما يدعو إلى بحث موضوع النسل بشكل منهجي يتناول وسائل حفظه في

ضوء تحديات الواقع المعاصر المعقدة والمتسارعة. كما يحتاج إلى أن يُتناوَل النسل بالدراسة ضمن إطار شامل يجمع شتات الموضوع ويربط بين كلياته وجزئياته، وهذا يكمن في الاستناد إلى النظر المقاصدي واتخاذه إطاراً لتناول الموضوع لتحقيق مقاصد الشارع من كلية النسل.

ولذلك تم اختيار موضوع «النسل: دراسة مقاصدية في وسائل حفظه في ضوء تحديات الواقع المعاصر». أولاً على أساس أهمية كلية النسل ضمن مقاصد الشريعة الكلية، وثانياً لما يتطلبه النسل من أن يدرس ضمن إطار مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيقا لأكبر قدر ممكن من المنهجية والضبط والإحاطة بالموضوع، وثالثاً لما تحتاجه الوسائل من ضبط وتمحيص لتكون منضبطة بضوابط الشرع ومحققة لمقصد كلية النسل ومؤدية إلى حفظه من جانبي الوجود والعدم، ورابعاً لما يعرفه الواقع المعاصر من سرعة في التطور وتعقيد في المسائل، وما يطرحه من تحديات تهدد النسل في أصله أو نوعه، وتحتاج هذه التحديات إلى أن يجاب عليها بمنهج محتكم إلى نظر أصولي مبني على مراعاة المقاصد، ومرتبط بمسائل الفقه الجزئية مما يفرزه الواقع، ومجيبا عن أسئلة الناس في حياتهم التي يحتاجون فيها إلى حكم شرع يهدي إلى مرضاة الله تعالى ويحقق مصالح الناس.

إشكالية البحث:

تكمن الإشكالية الأساس للبحث في دراسة كلية النسل ووسائل حفظها في ضوء تحديات الواقع المعاصر مستندين في ذلك إلى النظر المقاصدي إطاراً للبحث والتحليل. أي كيف نحافظ على النسل وما هي وسائل حفظه في ضوء تحديات الواقع المعاصر؟

والإجابة عن هذه الإشكالية الأساسية يتم من خلال الإجابة عن الأسئلة الفرعية التالية:

ما موقع كلية النسل بين مقاصد الشريعة؟

ما هي ضوابط الوسائل المشروعة؟ وما علاقة الوسائل بالمقاصد عموماً وبالنسل خصوصاً؟

ما المقصود بحفظ النسل وجوداً وعدماً؟

ما هي أهم التحديات التي يطرحها الواقع المعاصر في وجه كلية النسل؟ وما مدى شرعية الدعوات إلى تحديد النسل أو قطعه أو تقليل عدد السكان؟ وهل تتبع سبيل المصلحة العامة والخاصة، أم أن لها مبررات أخرى؟

ما هي وسائل حفظ النسل من جانب الوجود؟

وما هي وسائل حفظ النسل من جانب العدم (إبقاء واستدامة)؟

هل يمكن بناء منهج يقوم على المقاصد يستطيع أن يحافظ على كلية النسل؟ وما مدى استجابة الإطار المقاصدي لتحقيق وسائل مشروعة تحقق مقصد الشارع والمكلف من كلية النسل؟

أسباب اختيار موضوع البحث:

بالإضافة إلى ما سبق ذكره في التمهيد، فإن من أهم أسباب اختيار هذا الموضوع ما يلي:

١. عدم تركيز مختلف الدراسات السابقة على دراسة النسل على أساس أنه كلية من كليات الشريعة، ينبغي الحفاظ عليها بوسائل تستجيب لتحديات الواقع وتحقق مقاصد الشارع الحكيم.

٢. وجود كثير من المفاهيم الشرعية التي تحتاج إلى بيان صلتها ببعضها البعض فيما يتعلق بدراسة النسل، مثل مفاهيم: النسل، والعرض، والنسب، ومفاهيم الوسائل والمقاصد، ومفاهيم الحفظ من جانب الوجود، ومن جانب العدم.

٣. الخطر الذي يتهدد النسل من جراء الإقبال على كثير من وسائل التلقيح الصناعي والإنجاب والإخصاب مما هو غير متأكد من شرعيته، ونحتاج إلى دراسته والتعرف عليه وضبطه بضوابط الشرع وتنقيحه مما هو مخالف لمقاصده. وكذا العدد الكبير من المفاهيم الوافدة والغريبة عن منطق الشرع و التي تريد أن تقتحم أسوار كلية النسل لتهدمها، ومن هذه المفاهيم الإجهاض عموماً، وإجهاض الأجنة المشوهة خصوصاً، والرحم المستأجر، والاستنساخ، والاستشارة الوراثية، والتحكم في جنس الجنين، وغيرها مما هو غريب عن منطق الشرع وروحه.

٤. الاضطراب الكبير في الدراسات والفتاوى التي تتعلق بهذا الموضوع،

وعدم اتفاقها على أمر واضح في كثير من المسائل المتعلقة بوسائل حفظ النسل من جانبيه: الإيجاد والإبقاء.

أهداف البحث:

ومن الأهداف التي يصبو إليها البحث:

١. تحديد الصلة بين مقصد النسل وبين استخلاف الإنسان في الأرض.

٢. بيان مضامين مقصد النسل ومدلولاته، والبحث في الجهود التأصيلية المتعلقة به.

٣. النظر في الوسائل المشروعة لحفظ النسل.

٤. البحث عن موقف الشرع من الوسائل المستحدثة لحفظ النسل.

٥. البحث عن تصور فقهي مبني على النظرة المقاصدية لمعالجة مسائل حفظ النسل.

٦. تحديد أهم التحديات المعاصرة التي تواجه النسل وتحليلها.

٧. تحليل نظرة المجتمع إلى دعوات تحديد النسل وتنظيمه .

منهجية إنجاز البحث:

انسجاماً مع طبيعة الموضوع وأهدافه، فإن البحث يهدف إلى تجاوز النظرة القائمة على النقض والرد وتجاوز النظرة الجزئية إلى النصوص، والاعتماد على **النظر إلى النسل من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية** القائمة على النظر في كليات الشريعة واعتبار جزئياتها، وكذلك اعتماد **علم مقاصد الشريعة إطاراً عاما للنظر والاجتهاد** مما يمكِّن من تجاوز سلبيات التجزيء، ومتاهات التبعيض، من خلال جمع شتات الجزئيات المتناثرة والفروع الكثيرة المبعثرة ـ المتعلقة بالنسل ـ في أبواب ومباحث فقهية مختلفة، للوصول بها إلى كليات لا يفترق عندها المجتهدون، من أجل تضييق سدة الخلاف بتجاوز النظر التجزيئي من جهة، وبتيسير النظر الاجتهادي لما جدّ من مسائل من جهة أخرى.

كما أن البحث يعمل على تجاوز منهج النقل والجمع إلى توظيف **المنهج**

التحليلي، القائم على دراسة الموضوع من كل جوانبه في صلتها ببعضها. ولتحقيق أهداف البحث فإنه ينبغي الاعتماد أساسا على **البحث المكتبي الاستقرائي** القائم على الرجوع إلى المصادر الأصلية التي تناولت هذا الموضوع من كتب الأصول ومن كتب الفقه، وكذا الكتب والأبحاث التي تناولت موضوع النسل سواء في صلته بعلمي الأصول والفقه أو في صلته بالتطورات الحاصلة في المجتمع الإسلامي المعاصر أو غيره من المجتمعات للوصول إلى أكبر قدر ممكن من المادة العلمية التي تمكن من بناء تصور حقيقي لأهم ما يواجهه النسل من تحديات وما يحتاجه من حلول ووسائل لحفظه انسجاماً مع النظر المبني على المقاصد الكلية للشريعة وتحقيقاً لمقاصد الشارع الحكيم.

الدراسات السابقة:

هناك مجموعة من الدراسات التي تناولت النسل، غير أنها لم تتناوله بالدراسة على أساس كونه كلية من كليات الشريعة، كما أنها لم تجعل المقاصد إطاراً لدراسة الموضوع، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن معظم هذه الدراسات كانت تتناول النسل في سياق دراسة موضوع آخر كالأسرة أو العائلة، أو تتناول جزئية من جزئيات هذا الموضوع، كتناول تحديد النسل أو التلقيح الصناعي أو الإجهاض. وسعياً للتواصل العلمي والاستفادة من هذه الدراسات فإن الباحثة قامت باستقراء لمجمل الأعمال التي قدمت في الموضوع.

ومن هذه الدراسات كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية)[1] للأستاذ العلامة محمد الطاهر بن عاشور. هذا الكتاب من أهم الكتب التي تناولت موضوع مقاصد الشريعة وما يتعلق به من الأدلة الشرعية، غير أنه لم يتعرض لمقصد النسل إلا في أثناء حديثه عن أقسام المصالح باعتبار آثار قوامها على الأمة، وذلك في ما لا يتعدى الصفحتين، مميزاً بين حفظ النسل وحفظ النسب وحفظ العرض، ومبيناً لخلط العلماء بين هذه الأمور الثلاثة.

وفي هذا السياق تأتي الدراسة التي قدمها يوسف العالم (المقاصد العامة

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط٣، (تونس: الدار التونسية للتوزيع والنشر، ١٩٨٨م).

للشريعة الإسلامية)[1] ونال بها درجة الدكتوراه، حيث أنه قسم كتابه إلى بابين، تضمن الباب الأول فصلين، وتضمن الباب الثاني خمسة فصول، تناول في الفصل الرابع منها المحافظة على النسل من خلال مشروعية الزواج، وبيان مقاصده الأصلية والتبعية، ثم بيّن طريق حمايته عن طريق تحريم الزنا والقذف، ولم يتوسع في بيان الوسائل بشكل كبير.

وإذا كان هذان الكتابان قد تعرضا للنسل عند دراستهما لمقاصد الشريعة، فإن بقية الدراسات وإن أفردت النسل بالدراسة، فإنها تناولته من أحد جوانبه فقط أو تناولت وسيلة من وسائل حفظه فقط، ومعظمها ركز على مسألة تحديد النسل. فأبو الأعلى المودودي في (حركة تحديد النسل)[2] تناول موضوع النسل من جانب السياق التاريخي لحركة تحديد النسل، ودلائل المؤيدين لها، وكذا موقف الإسلام من مبدأ تنظيم النسل ومصادمته لآيات الرزق، وقد جاء الكتاب في ثمانية فصول، كان الفصل الرابع منها عن مبادئ الإسلام العامة في الموضوع، والفصل السابع عن الإسلام وتنظيم الأسرة.

أما عبد الله بن عبد المحسن الطريقي في كتابه (تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه)[3] فقد تناول أساساً مسألة تنظيم النسل وتحديده، والكتاب جاء في ثلاثة أبواب؛ الباب الأول وتناول فيه وسائل منع الحمل وذلك في فصلين، أما الباب الثاني فتناول فيه مسألة الإجهاض وذلك في فصلين أيضاً، وأما الباب الثالث فتناول فيه تحديد النسل وذلك في خمسة فصول. ولم يتعرض الكاتب مطلقا لمسألة التأصيل التشريعي والمقاصدي للنسل، غير أنه أفرد قسما كبيرا من الكتاب لقرارات المؤتمرات الإسلامية.

ثم هناك كتاب الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (مسألة تحديد النسل وقاية

---

(١) العالم، يوسف: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م).

(٢) المودودي، أبو الأعلى: **حركة تحديد النسل**، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤).

(٣) الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن: **تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه**، (الرياض: مكتبة الحرمين).

وعلاجاً)[1]، في هذا الكتاب المقسم إلى تمهيد وأربعة أقسام تناول فيه المؤلف أربعة مواضيع هي تحديد النسل بالأسباب الوقائية (العزل)، وتحديد النسل بالأسباب العلاجية (الإجهاض)، والإجهاض من سفاح، والأحكام القضائية للإجهاض. وركزَّ المؤلف على العزل والإجهاض ونظر إليهما من الجانب الفقهي ومن الجانب الاجتماعي، وسَمَّاهما مرحلتي تحديد النسل: مرحلة المنع من نشوء الحمل، ومرحلة الإسقاط لحمل ظهر. واعتبر المؤلف أيضا أن بقية الوسائل تدخل في باب العزل وأحكامه.

وهناك دراسة أخرى قامت بها الباحثة أم كلثوم يحي مصطفى الخطيب (قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية)[2]، والكتاب مقسم إلى أربعة أبواب عرضت فيها المؤلفة مسألة تحديد النسل في إطار الحديث عن المشكلة السكانية في العالم، ومناقضة دعوى تحديد النسل لاهتمام القرآن بقضية الرزق، وتناولت الباحثة مسائل العزل والإجهاض ووسائل منع الحمل، وآراء الفقهاء فيها. ففي البابين الأول والثاني تناولت المشكلة السكانية وحلولها المطلوبة، وفي الباب الثالث تناولت اهتمام القرآن بقضية الرزق، أما في الباب الرابع فتناولت تحديد النسل والإجهاض في الشريعة الإسلامية، واستطلعت آراء العلماء فيهما.

كما أن عمر رضا كحالة قد تناول موضوع النسل في كتابه (النسل والعناية به)[3]، والكتاب كما يبين المؤلف دراسة اجتماعية إحصائية تاريخية للأسرة، وكيفية عنايتها بعملية التناسل، وتحديد النسل في العصر الحديث. ففي الجزء الأول تناول الأسرة وتكوينها، والحمل والولادة، وأنساب المواليد، وتحديد النسل. أما في الجزء الثاني فتناول الطفل عقب الولادة، وحضانته، وتربيته بدنياً ومنزلياً وجنسياً. والدراسة لم تركز كثيراً على الجانب الأصولي الفقهي بقدر تركيزها على الجانب الاجتماعي.

---

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان: **مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً**، (مكتبة الفارابي، ١٩٧٦م).

(٢) الخطيب، أم كلثوم يحي مصطفى: **قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية**، ط٣، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤م).

(٣) كحالة، عمر رضا: **النسل والعناية به**، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م).

كما أن هناك دراستان اهتمتا بالجانب الطبي ولهما علاقة بموضوع البحث، الأولى للطبيب محمد علي البار (مشكلة الإجهاض: دراسة طبية فقهية)[1] وهو كتاب من الحجم الصغير، قام فيه المؤلف ببحث في الإجهاض وأنواعه وأسبابه من الناحية الطبية، والأحكام المتعلقة به من غرّة وكفّارة، وغسل وصلاة على السقط وأقوال العلماء فيه.

أما الدراسة الثانية فهي للمؤلف نفسه تحت عنوان (أخلاقيات التلقيح الاصطناعي؛ نظرة إلى الجذور)[2] وهي عبارة عن كتاب صغير الحجم في تسعة فصول قصيرة خصص المؤلف الفصل الأول منها لأهمية التناسل وجواز علاج العقم، وتعرض الباحث في بقية الفصول لأنواع التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي، بعد مناقشة أسباب العقم وحكم الشرع في العلاج منه، وما هي المشاكل الأخلاقية والدينية الناتجة عنه، وبعد بيانه لموقف الشرع من التلقيح الاصطناعي اقترح تنظيم مراكز في البلاد الإسلامية مورداً أسسها وأطرها العامة.

هذه مجمل الدراسات التي أمكن الاطلاع عليها، وهي في مجموعها وإن تناولت جوانب مختلفة من موضوع البحث فإنها لم تدرس الموضوع بالشكل المقترح في البحث، سواء من حيث تناول النسل بصفته كلية من كليات الشريعة، أو من حيث اعتماد المقاصد إطاراً للبحث والتحليل والاجتهاد، أو من حيث القيام بدراسة مقاصدية في وسائل حفظ النسل في ضوء تحديات الواقع المعاصر، والله أعلم.

---

(١) البار، محمد علي: **مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية**، ط١، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥م).

(٢) البار، محمد علي: **أخلاقيات التلقيح الاصطناعي نظرة إلى الجذور**، ط١، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧م).

الفصل التمهيدي

كلية النسل ووسائل حفظها
- دراسة نظرية -

المبحث الأول: المفاهيم الأولية للبحث

المبحث الثاني: موقع كلية النسل بين كليات الشريعة

المبحث الثالث: أهمية اعتبار وسائل المقاصد

توطئة

يؤسس هذا الفصل لأهم القواعد التي تنبني عليها فصول الدراسة اللاحقة؛ من خلال دراسة «كلية النسل» و«وسائل حفظها» من الجانب النظري داخل إطار المقاصد.

فالبحث النظري يؤسس المنهج العام الذي يدور حوله محور البحث، ويتأتى ذلك بضبط المفاهيم الأولية للبحث التي يتضمنها عنوان الدراسة، ومجال هذا المبحث الأول.

أما المبحث الثاني فسيخصص لتفصيل مضامين كلية النسل، ومعرفة موقعها بين كليات الشريعة الأخرى.

في حين أن المبحث الثالث من هذا الفصل سيعرض لأهمية الوسائل ودورها في تحقيق مقاصد الشارع، والتي ستتضح من خلال تتبع أقسامها، وضوابط اعتبارها.

المبحث الأول

المفاهيم الأولية للبحث

من خلال طرح سؤال الإشكالية ومحاولة الإجابة عليه، فإنه من الأهمية أن يتم ضبط المفاهيم الأولية للبحث، ولذلك فإن الباحثة تبدأ بضبط المفاهيم التي يتضمنها عنوان البحث والتي يطرحها سؤال الإشكالية، ليمكن من خلال هذه المفاهيم تحديد الصلة التي تربط كل مفهوم بباقي المفاهيم، ثم تحديد وجه الصلة بين المفاهيم الأساسية في الإجابة عن سؤال الإشكالية. وهذه المفاهيم هي؛ النسل، والحفظ، والوسائل، والدراسة المقاصدية، والتحديات، والواقع، والمعاصر.

المطلب الأول:
مفهوم الدراسة المقاصدية للنسل

أولا: مفهوم النسل:

المعنى اللغوي:

قال ابن فارس(١): «نسل: النون والسين واللام أصل صحيح يدل على سلٍّ

---

(١) أبو الحسن أحمد بن فارس، الرازي اللغوي، كان إماماً في رجال خرسان في علوم شتى وخصوصاً اللغة فإنه أتقنها، وهو فقيه مالكي. ألف «معجم مقاييس اللغة» و«المجمل في اللغة» وله كتاب «حلية الفقهاء» وغيره. توفي ٣٩٠ هـ بالري. أنظر: ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن أحمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص٣٧؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة)، ج١/ ص١١٨.

شيء وانسلاله. والنسل: الولد؛ لأنه ينسل من والدته»[1]. ومما جاء في معنى «النسل» في القاموس المحيط أن النسل: «الخلق والولد. ج أنْسال»[2]. أما صاحب لسان العرب فإنه ربطه بالخلق والولد والذرية حيث يقول: «النسل هو الخلق. والنسل: الولد والذرية»[3].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٥]. قال الإمام الرازي[4]: «النسل في اللغة: الولد. واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم: نسل ينسله. إذا خرج فسقط. ومنه نسل ريش الطائر... إذا خرج فسقط. ومنه قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]. أي يسرعون؛ لأنه أسرع الخروج بحدة. والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه. والناس نسل آدم»[5]. ولمثله ذهب الألوسي[6] في تفسير الآية نفسها، قال: «وسمي العقب من الولد نسلا لخروجه من ظهر أبيه وبطن أمه»[7].

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م)، ج٥/ ص٤٢٠.

(٢) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، (دار الفكر، ١٩٧٨م)، مج٤/ ص٥٧.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**: ط١، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠م)، ج١١/ ص٦٦٠؛ أنظر أيضاً: الفيومي: **المصباح المنير**، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م)، ص٢٣٠.

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، فخر الدين الرازي، الفقيه الشافعي، كان إماماً في علم الكلام، وبرز في المعقولات وعلم الأوائل، وفي الشرعيات فقها وتفسيرا وأصولا. ولد سنة ٥٤٣، وتوفي سنة ٦٠٦ بهراة. من تصانيفه: «التفسير: مفاتيح الغيب» و«المحصول في علم الأصول» و «أسرار التنزيل» و«المطالب العالية» في علم الكلام. أنظر: ابن السبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعية**، الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط١، (مطبعة عيسى البابي وشركائه، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، ج٨/ ص٨١؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٤/ ص٢٤٨؛ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ط٧، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م)، ج٦/ ص٣١٣.

(٥) الرازي، الفخر: **تفسير الفخر الرازي**، ط٣، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥م)، مج٣/ ج٣/ ص٢١٨.

(٦) محمود بن عبد الله الحسيني، الألوسي، شهاب الدين أبو الثنا، مفسر، محدث، فقيه، أديب، لغوي ونحوي. ولد ببغداد ١٢١٧هـ، من تصانيفه «**روح المعاني**» في تفسير القرآن، «كشف الطرة عن الغرة» وغيرها. توفي عام١٢٧٠هـ. أنظر: كحالة، عمر رضا: **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج١٢/ ص١٧٥.

(٧) شهاب الدين، السيد محمد الألوسي: روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٢/ ص ٩٥.

وبالنظر إلى الاستعمالات اللغوية الواردة في المعاجم والتفاسير نجد أن المعاني اللغوية لمفهوم النسل تدور حول **الولد والذرية**، وهي المفاهيم ذات الصلة والقريبة من جذر اللفظ «نسل»: انسلال شيء من شيء، فالولد ينسل من الأبوين. أما المصطلحات الأخرى فهي بعيدة نوعا ما عن المفهوم اللغوي؛ إذ تدور بين الخلق وبني آدم.

والمفاهيم التي دارت على معنى النسل مفاهيم قرآنية اهتمت بتوضيح المعاني التي تخص الإنسان في تحقيق المطلب الفطري الذي يبتغيه وهو الإنجاب، أي في إنجاب الولد والذرية التي تعينه على الدنيا، وتخلفه بعد مماته،كما قال المصطفىﷺ: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة؛ من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له)[1].

وهو الأمر الذي وضحته الآيات الكريمة ابتداءً، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨]، وقال رب العزة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ﴾ [آل عمران: ٣٨]. والذرية هي «نسل الرجل وما توالد منه ومن أبنائه وبناته»[2]، وهي «في المشهور النسل. تقع على الواحد والجمع والذكر والأنثى»[3].

كما أنه لا يخفى ما للنسل من أهمية في المحافظة على استمرار النوع الإنساني، الذي استخلفه الله تبارك وتعالى في هذه الأرض، «لأن الاستخلاف هو الوظيفة الوجودية للإنسان»[4] في هذه الحياة الدنيا، وإلا لما كان لوجود الإنسان

---

(١) ابن الحجاج، مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، ط٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ج١١/ ص٨٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر، ١٩٩٧)، ج١/ ص ٧٠٥.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج٣/ ص ١٤٤.

(٤) برغوث، الطيب: **منهج النبيﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في المرحلة المكية**، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص٨١.

من معنى، فالنسل على هذا الأساس يعد أحد أركان الوجود الإنساني. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

المعنى الاصطلاحي:

تتحد معاني النسل اللغوية وتعني في المقام الأول الولد بصفة خاصة والذرية بصفة عامة، وانسجاماً مع أهداف البحث فإن مفهوم النسل الذي يُعتمد خلال البحث هو **الذرية التي توجد بالزواج الشرعي، تحقيقا لغريزة الإنجاب، وإبقاءً للنوع، وتأدية لمهمة الاستخلاف؛ عبادةً لله تعالى وعمارةً للكون.**

وهنا نلحظ أن مفهوم النسل الذي يدور حوله محور البحث يتضح في أمرين:

الأمر الأول: النسل الذي يحقق المطلب الفطري في الإنسان من خلال عملية التناسل.

أما الأمر الثاني فهو: النسل الذي يحافظ على استمرارية النوع الإنساني وعمارة الأرض استخلافا وعبادة. وهذان الأمران هما مكونا «كلية النسل».

ثانياً: مفهوم دراسة مقاصدية:

الدراسة المقاصدية في هذا البحث تؤخذ بمعنى اعتماد مقاصد الشريعة إطاراً يدرس ضمنه الموضوع وذلك من خلال النظر إلى النسل على أنه كلية من كليات الشريعة الضرورية كما هو معروف في علم مقاصد الشريعة، وكما سيأتي بيانه في ثنايا البحث. أي التوسل من خلال المقاصد إلى ربط الأحكام بغاياتها المصلحية التي يقصدها كل دليل، والسبيل لتحقيق ذلك يكون عبر استخدام مجموعة من المفاهيم الكلية التي لا يستغنى عنها في البحث الفقهي، ولتكون «مرجعا بينهم [الفقهاء] عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار»[1]، وارتقاءً بالاستدلال الفقهي الظني المختلف فيه بين الفقهاء إلى البحث المقاصدي الذي ينشد تحقيق مقاصد الشارع الحكيم. وهذا بخلاف البحث الفقهي الذي «يعني خطة الدراسة المبنية على قواعد معينة وأصول مرعية لمجموعة من الحقائق بقصد التوصل إلى حكم أو أحكام فقهية جديدة، أو اختيار حكم أو

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٥.

أحكام سبق التوصل إليها وقوّتها الأدلة»[1].

وبعبارة أخرى فإن الدراسة المقاصدية تعمل على تأصيل الأفراد الجزئية وربطها بالكليات، وليس بحثاً في أفراد الأحكام للوقائع المتفرقة مما هو شأن الفقه. فالبحث يعمل في مستوى المنهج، أي كيف يجتهد المجتهد محكوماً بالمقاصد وموجَّهاً بها لإيجاد الحلول للوقائع والنوازل بما يحقق مقاصد الشارع الحكيم ويؤلف بين متفرقات الأحكام.

ومن **المفاهيم** التي تبين لنا الكيفية التي يتم بها ربط الأحكام بغاياتها المصلحية ما يلي:

١ ـ النظر في كليات الشريعة واعتبار الأدلة الجزئية:

أي أن الدراسة المقاصدية بالأساس تعتمد على النظر المزدوج في كليات الشريعة وتعليلات الأحكام الجزئية، لأن الجزئيات كما يقول الشاطبي[2] «لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا ضمن الجزئيات»[3]، ولهذا فإن «النظر فيهما معتبر شرعاً لئلا يحدث تعارض بين كليات الشريعة وأفرادها الجزئية، وهذا هو جملة الفقه وحقيقته عند تعارض مصلحتين أو توارد مفسدتين على أمر واحد»[4]، فالنظر في الكليات العامة

---

(١) عبد العال، إسماعيل سالم: **البحث الفقهي طبيعته وخصائصه وأصوله**، ط١، (مكتبة الزهراء، ١٩٩٢م)، ص١٠.

(٢) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو اسحاق الشاطبي، كان أصولياً مفسراً فقيهاً، محدثاً لغوياً بيانياً، نظاراً، له القدم الراسخة في عدة فنون؛ فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً وعربيةً، مع التحري والتدقيق. له استنباطات ودقائق وفوائد وأبحاث وقواعد محررة محققة. له عدة تآليف، منها «الموافقات» و«الاعتصام» و«الإفادات والإشادات» وغيرها. توفي سنة ٧٩٠هـ. أنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١/ ص٧٥؛ التنبكتي، أحمد بابا، نيل **الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، ووضع هوامشه وفهارسه: طلاب من كلية الدعة الإسلامية، ط١، (طرابلس ـ ليبيا ـ: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٨٩)، ص٤٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٦٠.

(٤) زوزو، فريدة صادق: البعد المقاصدي في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأثره في المذهب المالكي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الجزائر، المعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية باتنة، ١٩٩٧)، ص١٧٣.

هو بحث مطلق في حقيقة الأحكام الشرعية، واستكشاف مراد الشارع الحكيم من النصوص. أما عند إيقاع هذه الأحكام على أفعال المكلفين وواقعهم، وحتى لا يكون التنزيل آليا، فإن النظر ينصرف إلى تفاصيل تعليلات الأحكام، فالحكم لا يعرف إلا بدليله الخاص به.

٢ ـ التفريق بين المقاصد والوسائل:

إذ أن التفريق بينهما مما يتيح للناظر بيان ما هو المقصد وما هي الوسيلة إلى المقصد، وهذا ما سيتم بحثه لاحقا في دراسة مفصلة.

كما أن للدراسة المقاصدية مفاهيم أخرى كثيرة لا يستوعبها هذا المقام، لكن البحث سيتخلل الحديث عنها في مواضع متعددة؛ ومثال ذلك: أقسام المقاصد الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، والعلاقات بينها، وطريقة الترجيح عند تعارضها، إضافة إلى أهمية اعتبار العرف والواقع في التنزيل المقاصدي لأحكام الشريعة على واقع المكلفين.

٣ ـ أن يكون الاجتهاد مقصديا:

تتجلى لنا أهمية هذا المفهوم في إدراك حكمة الشارع من التشريع، ومن ثم فهم النصوص وتفسيرها وفق القواعد المقاصدية؛ لأن مقاصد الشريعة في حقيقتها لب الفقه بالشريعة، ومعرفة سر التشريع علم لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[1]، و«الاجتهاد المقاصدي لا يجول على أرض النصوص فحسب بقواعد تفسيرية لغوية بيانية فقط؛ بل إنه يستوحي من طبيعة التشريع الإسلامي طبيعته، إذ هو مقاصد وسائلها الأحكام، فطبيعته كذلك»[2]، ولأن الاجتهاد في معرفة الأحكام الفقهية بالمقاصد، أي بالفقه المقاصدي أو الاجتهاد المقاصدي «إنما هو اتجاه استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والامتداد بأحكامها، وبسطها على جميع جوانب الحياة»[3]؛ وهو مما لا يتحقق

---

(١) من مقدمة الشيخ عبد الله دراز لكتاب الموافقات. أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج١/ ص٤.

(٢) زوزو، البعد المقاصدي في فقه عمر، ص١٢٥.

(٣) الخادمي، نور الدين بن مختار: الاجتهاد المقاصدي، سلسلة كتاب الأمة (٦٥)، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، من مقدمة عمر عبيد حسنة، ج١/ ص١٧.

بالاجتهاد حسب القواعد الأصولية لوحدها، فالمقاصد توجه الاجتهاد المبني على القواعد الأصولية إلى اعتبار الكليات ومراعاة طبيعة التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني:

مفهوم وسائل حفظ النسل في ضوء تحديات الواقع المعاصر.

أولاً: مفهوم الوسائل:

المعنى اللغوي:

قال صاحب المصباح المنير: «وسل إلى الله بالعمل، تقرب منه. والوسيلة ما يُتقرب به إلى الشيء»[1]. وجاء في لسان العرب: «الوسيلة: ما يتقرب به إلى الغير. وما يتوصل به إلى الشيء»[2]، وبنحوه عرفها صاحب مختار الصحاح[3].

وقال الإمام الرازي: «الوسيلة فعيلة من وسل إليه إذا تقرب إليه. فالوسيلة هي التي يتوسل بها إلى المقصود»[4]. كما أن الإمام الألوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥] فسّر المقصود بالوسيلة فقال: «﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ﴾ أي اطلبوا لأنفسكم ثوابه والزلفى منه. و(الوسيلة) ملاك الأمر كله، والذريعة لكل خير... على أن التوسل بالأعمال معناه التسبب بها لحصول المقصود»[5].

ومما سبق يمكن القول إن التعريفات المختلفة أجمعت على أن الوسيلة هي الطريق الموصلة إلى الشيء.

المعنى الاصطلاحي:

يذهب العلامة ابن القيم[6] إلى القول بأن «التكليف أمر ونهي، والأمر

---

(١) الفيومي، **المصباح المنير**، ص٢٥٣.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١١/ ص٧٢٥.

(٣) الرازي، محمد بن أبي بكر: **مختار الصحاح**، ترتيب: محمود خاطر بك، (دار الفكر، ١٩٨١م)، ص٢٧١.

(٤) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٦/ ج١١/ ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٥) الألوسي، **روح المعاني**، ج٥/ ص١٢٤ ـ ١٢٧.

(٦) هو محمد بن أبي بكر شمس الدين بن قيم الجوزية الحنبلي، العلامة المجتهد، ولد سنة

نوعان، أحدهما: مقصود لنفسه. والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة»[1]. كما يضيف قائلا: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها»[2]. وهو بذلك يقسم أوامر المولى تبارك وتعالى إلى قسمين إلى ما يقع في مرتبة المقاصد التي يبغي الشارع تحقيقها، ومرتبة الوسائل التي تحقق مقاصد الشارع في واقع الناس بالمحافظة عليها.

وإلى نحوه ذهب الإمام القرافي[3] في قوله إن «موارد الأحكام على قسمين؛ مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها»[4].

نلحظ أن الإمامين قد اتفقا على كون الوسائل مثل المقاصد، فهي في الأصل أوامر ونواهٍ، غير أن وجه الخلاف بينهما: كون المقاصد مقصودة لأنفسها، أما

---

٦٩١ هـ، سمع من ابن تيمية، أخذ الفرائض عن أبيه، وأخذ الأصول عن الصفي الهندي وابن تيمية..، تصانيفه: الهدى، وأعلام الموقعين، وبدائع الفوائد، .. مات رجب سنة ٧٥١هـ. سمع الحديث واشتغل بالعلم، لاسيما علم التفسير والحديث والأصلين. لازم شيخه ابن تيمية إلى أن مات الشيخ. أنظر: الشوكاني، محمد بن علي: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ج٢/ ص١٤٣؛ ابن كثير، أبو الفداء الحافظ الدمشقي: البداية والنهاية، تحقيق: أحمد أبو مسلم وفؤاد السيد وعلي عبد الساتر وآخرون، ، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج١٤/ ص٢٤٦.

(١) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر: **إعلام الموقعين**، ترتيب: محمد عبد السلام إبراهيم، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، ج٣/ ص١٢٦.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١٠٨، ١٣٠.

(٣) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن ادريس القرافي، الصنهاجي المصري. الإمام العلامة الحافظ، أحد العلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، كان مبرزا في الفقه والأصول والعلوم العقلية. له الذخيرة في الفقه، والفروق، وشرح التهذيب، وشرح التهذيب، وشرح محصول الفخر الرازي، والاحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام. توفي سنة ٦٨٤هـ أنظر: ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص٦٢ ـ ٦٧.

(٤) القرافي، شهاب الدين: **الفروق**، (بيروت: عالم الكتب)، ج٢/ ص٣٣؛ القرافي، شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول**، ط٢، (مصر: دار عطوة للطباعة، ١٩٩٢م)، ص٤٣٩.

الوسائل فهي تتبع المقاصد باعتبارها طرقا ومسالك وأسبابا مفضية إليها.

والذي يهم في هذه الأقوال هو الحديث عن الأسباب والطرق المفضية إلى تحقيق مقاصد الشارع الحكيم، أي إلى تحقيق المصالح الشرعية؛ حيث إن الوسائل :هي الطرق المفضية إلى المصالح والمفاسد. أو هي الطرق المفضية إلى المقاصد. لا الوسائل المؤدية إلى المفاسد، إذ أن الكلام عن هذه الأخيرة يدرج في مبحث «سد الذرائع»[1]؛ بحيث لا يمكن عدّها وسائلَ بل هي ذرائع.

استنادا إلى المعاني التي وضحتها التعريفات اللغوية والأصولية لكلمة «الوسائل»، فإن المعنى الذي يمكن السير وفقه خلال البحث هو أن الوسائل عبارة عن:

الطرق والسبل المشروعة التي يتوصل بها إلى اكتشاف المقاصد عموما، والإفضاء إلى تحقيق مقصد الشارع في إيجاد النسل، واستمرار بقائه ووجوده، بما يضمن تحقيق معاني خلافة الإنسان على الوجه الأمثل. سواء أكان ذلك من خلال الوسائل المستنبطة من القرآن والسنة أو الوسائل المرسلة التي جدت في الواقع المعاصر، والتي تأخذ حكم شرعيتها بمقابلتها وعرضها على ضوابط الوسيلة المعتبرة شرعاً.

ثانيا: مفهوم الحفظ.

المعنى اللغوي:

قال ابن فارس: «الحاء والفاء والظاء أصل واحد يدل على مراعاة الشيء»[2]. وجاء في القاموس المحيط أن معنى الحفظ هو: «قلة الغفلة. وأن المحافظة: المواظبة والذبّ عن المحارم»[3].

أما في لسان العرب فإن ابن منظور[4] يذكر له عدة معاني، فيقول: «الحفظ

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١٠٩؛ القرافي، **الفروق**، ج٢/ ص ٣٢.

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٢/ ص٨٧.

(٣) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مج٢/ ص٥٥.

(٤) محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي ثم المصري، جمال الدين أبو الفضل. ولد سنة ٦٣٠هـ. كانت له عناية باختصار كتب الأدب المطولة، فاختصر الأغاني والعقد وغيرها، وجمع في اللغة كتابا سماه «**لسان العرب**» جمع فيه بين التهذيب والمحكم

نقيض النسيان، وهو التعاهد وقلة الغفلة. والمحافظة: المواظبة على الأمر»[1].

وقال الفيومي[2]: «حفظت المال وغيره حفظا: إذا منعته من الضياع والتلف، وصنته عن الابتذال»[3].

وكما يظهر من التعريفات المذكورة في شأن الحفظ، فإن المعاني اللغوية للفظ «الحفظ» تجتمع حول مجموعة من المفاهيم المترابطة والمتشابكة: حيث إن معاني: المراعاة والصيانة والتعهد تعتبر معاني إيجابية مرادفة للفظ «حفظ» في بيان كيفيات وسبل الحفظ في الوقت نفسه. وهو ما تبحثه هذه الدراسة في (الحفظ من جانب الوجود)[4]، أما المعاني الأخرى مثل: الذّب، والمنع من الضياع، فقد جاءت في أساليب «الضد» و«السلب»، أي في أساليب تشير إلى عدم إتيان نقيض المعنى المراد تعريفه، ومعنى ذلك أن معنى الحفظ بهذه الكيفية هو: لا تغفل ولا تضيع. وهو ما يتعلق بالحفظ من جانب العدم.

أما الإمام الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [سبأ: ٢١] فإنه أعطى لمفهوم الحفظ دلالات من الأهمية بمكان؛ فإذا كان علماء اللغة قد أشاروا في تعريفاتهم إلى ماهية الحفظ وطرقه، فإن الإمام الرازي قد بيّن من الذي يقوم بهذه العملية حيث قال: «فالحفظ يدخل في مفهومه العلم والقدرة؛ إذ الجاهل بالشيء لا يمكنه حفظه ولا العاجز»[5]. أي أن حافظ أمر أو شيء ما

والصحاح والجمهرة، رتبه ترتيب الصحاح. مات سنة٧١١هـ. أنظر: ابن حجر، أحمد بن علي: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)،ج٤/ ص٢٦٢.

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٧/ ص٤٤١.

(٢) أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس. لغوي اشتهر بكتابه« **المصباح المنير**»، له أيضا «نثر الجمان في تراجم الأعيان». توفي ٧٧٠هـ. أنظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج١/ ص٣١٤؛ الزركلي، **الأعلام**، ج١/ ص٢٢٤.

(٣) الفيومي، **المصباح المنير**، ص٥٥.

(٤) الحفظ لها (الضروريات) يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. أنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص٨.

(٥) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج١٣/ ج٢٥/ ص٢٥٥.

لابد أن يكون من صفاته «العلم» بامراد حفظه، أي معرفة ماهيته، والصفة الثانية هي «القدرة»؛ أي أن يكون في يد هذا القائم الحافظ من الإمكانات ما يؤهله وييسر عليه عملية الحفظ.

المعنى الاصطلاحي:

من مجمل هذه المعاني التي يتسع لها مفهوم الحفظ، فإن المقصود بحفظ النسل هو **تعهد ورعاية وصيانة النسل بما يحقق وجوده وأداء وظيفته، وما يدفع عنه ما يمنع وجوده وبقاءه واستمراره. وبعبارة أخرى فحفظ النسل هو تعهد النسل ورعايته وصيانته وجودا وعدماً.**

وعليه فإن المقصود من «وسائل حفظ النسل» هو: السبل والكيفيات العملية المشروعة التي تعين على تعهد ورعاية النسل أساساً للوجود الإنساني، وصيانته من كل ما يمكنه أن يمنع إيجاده أو وجوده، والمواظبة على الوصول به إلى ما يضمن تحقيق وظيفته الوجودية من خلال تكاتُف جهود العلماء المستنبطين للوسائل من النصوص الشرعية أو المستكشفين لها من الواقع، بطريق معتبر شرعا، وجهود الحكام القادرين على إعمال مقاصد الشريعة بالرغبة والرهبة، بين آحاد الأفراد وعموم الأمة.

ثالثاً: مفهوم الواقع.

المعنى اللغوي:

الواقع: هو الحاصل. يقال: أمر واقع. والوقائع: مفرد الواقعة: هي الأحوال والأحداث[1]. وقال الفخر الرازي في تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ ۝٧﴾ [المرسلات: ٧]: «إن الذي توعدون به من مجيء القيامة لكائن نازل»[2]. وكأن الإمام الرازي يشير إلى صلة «الواقع» بمفردات أخرى استعملها الفقهاء للدلالة على هذا المفهوم، فالرازي يشير إلى «نازل» وهو ما يعرف عند الفقهاء بالنازلة أو النوازل والحوادث المستجدة، والواقعات، كما أن كثيرا من الفقهاء قد ألفوا كتباً

---

(١) أنيس، إبراهيم وآخرون: **المعجم الوسيط**، ط٢، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي)، ج٢/ ص ١٠٥١.

(٢) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، ج٣٠/ ص٢٦٨.

تحمل عناوينها أحد هذه الألفاظ[1]، مما يدل على أن الفقهاء والأصوليين كانوا على وعي بأهمية الواقع وما يحدث فيه منذ أن بدأت ممارسة الاجتهاد في الإسلام، وإن استعملوا ألفاظا أخرى غير لفظ «الواقع».

ومما ينبغي الإشارة إليه أن المعاجم العربية[2] لا تسعفنا في إعطاء المعنى المستعمل في وقتنا للواقع، ولعل ذلك راجع إلى جدة المعنى الذي استعمل فيه هذا الاصطلاح، ولذلك فإن اللجوء إلى معاجم أخرى قد يلقي بقليل من الضوء على ما يراد من لفظ الواقع. وفي هذا السياق نجد المعجم الفلسفي يذكر أن الواقع بمعنى: الحاصل، والواقعة: ما حدث ووُجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث[3].

المعنى الاصطلاحي:

مما سبق يظهر أن التعريفات المتوفرة لا تعتمد على الجذر اللغوي كثيرا بقدر اعتنائها بالمعنى الاصطلاحي للواقع، وفي هذا السياق يذكر الأستاذ عمر عبيد حسنة تحديدا للواقع يقربه من المعنى المراد استعماله في هذا البحث، حيث يقول: «الواقع هو الحال الذي عليه الناس، بكل ما فيه من خير وشر وسلبيات وإيجابيات»[4].

ويمثل الأستاذ عبد المجيد النجار واحداً من الذين اعتنوا بضبط مفهوم الواقع، ذلك أنه يفصل في معنى الواقع، بالمفهوم الذي نحتاج إليه في استيعاب وتقدير أحوال الناس؛ فيقول: «نعني بالواقع ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد

---

(١) يمكن في هذا السياق الإشارة إلى: نوازل البرزلي، كتاب مرجع المشكلات شرح نظم نوازل العلامة سيدي عبد الله العلوي، ومذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض وولده محمد.

(٢) وخاصة كتب التعريفات وكتب اصطلاحات الفنون، فإنها لا تحوي مثل هذه المصطلحات الجديدة، وقد رجعت إليها الباحثة دون أن تجد فيها ما يشير إلى هذه المعاني المحدثة للمصطلحات.

(٣) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ج٢/ ص٥٥٢.

(٤) بوعود، أحمد: فقه الواقع أصول وضوابط، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، من مقدمة عمر عبيد حسنة للكتاب، ص٣١ ـ ٣٢.

وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث»[1]. وإن كان في موضع آخر يربطه بالأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها[2]. ولعل ذلك راجع إلى اعتبار الأستاذ النجار للإنسان جوهر هذا الوجود بفعل التكريم الرباني للإنسان وتسخير الكون له.

ثم إن الأستاذ النجار يذكر تعريفاً آخر للواقع الإنساني بقوله: «نعني بالواقع الإنساني ما تجري عليه الحياة في مجتمع ماّ من أسلوب في تحقيق أغراض ذلك المجتمع، ويدخل في ذلك مجموع الأعراف والتقاليد والنظم، التي تتفاعل فينشأ منها الأسلوب في تحقيق الأغراض»[3].

وذكر له الدكتور الخادمي تعريفا قريبا من تعريف الأستاذ النجار، فقال: «والواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية، الخاصة والعامة»[4]. ومن هذين التعريفين استخرج الأستاذ بوعود تعريفا للواقع، فقال: «فالواقع إذن: كل ما يكون حياة الناس في جميع المجالات، بكل مظاهرها وظواهرها وأعراضها وطوارئها»[5].

وبناء على التعريفات السابقة، فإنه يمكن **تعريف الواقع بأنه: ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة من أنماط معاشية وعادات وأعراف ونظم وما يحدث فيها من مستجدات ونوازل.**

رابعاً: مفهوم المعاصر.

المعنى اللغوي:

قال ابن فارس: العصر: الدهر؛ لقوله تعالى: ﴿ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾

---

(١) النجار، عبد المجيد: **في فقه التدين فهما وتنزيلا**، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠هـ)، ج١/ ص١١١.

(٢) النجار، عبد المجيد: **خلافة الانسان بين الوحي والعقل**، ط٢، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص١٢١.

(٣) النجار، **في فقه التدين**، ج١/ ص١٢٢.

(٤) ـ الخادمي، نور الدين بن مختار: **الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته**، سلسلة كتاب الأمة (٦٦)، ط١، (قطر: وزرة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج٢/ ص٦٨.

(٥) بوعود، **فقه الواقع**، ص٤٣.

[العصر: ١][1]، وبالرغم من أن العصر والمعاصر من جذر واحد، فإن الصلة تبدو بعيدة بين العصر بالمعنى الذي أورده ابن فارس وبين المعنى المتداول، ثم أن استعمال «المعاصر» المتداول يكاد يكون عديم الصلة بالعصر المعني عند ابن فارس. ولعل ما يسعف في هذا السياق ما أورده المعجم الوسيط من معنى للفظ، حيث جاء فيه: عاصر فلانا: عاش معه في عصر واحد[2]، وهذا يستشف منه التزامن، والوجود في زمن واحد.

المعنى الاصطلاحي:

أما المعنى الإصطلاحي للمعاصر فإنه يمكن تحديده من خلال المعنى اللغوي، ويتحدد أكثر من خلال ربطه بموصوفه «الواقع»؛ فالواقع المعاصر هو الواقع الآني الحادث. أي الذي يتزامن معنا ونعيشه.

واختياري لأن يكون حفظ النسل في ضوء تحديات « الواقع المعاصر»؛ لما للواقع بأحداثه ونوازله أهمية في تغير الأحكام، وليس هذا معناه تغير في أصل الخطاب الشرعي؛ «لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، إنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»[3].

ومعنى هذا أن للواقع دوراً في فهم الشريعة، بحيث «يتسع دوره في فهم النصوص الظنية، وفي استنباط الأحكام مما لا نص فيه»[4]، فوسائل حفظ النسل كما ستتبين استنبط الكثير منها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، ومما ظهر واستكشف في عهد الفقهاء المجتهدين، فقد عرفت الوسائل المرسلة بالنوازل والمستجدات والتي أثارت اهتمامهم في بحثهم عن الحكم الشرعي لها، وهنا تكمن أهمية تأصيل العرف لدى الأصوليين كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي[5].

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٤/ ص٣٤٠.

(٢) أنيس، **المعجم الوسيط**، ج٢/ ص٦٠٤.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص٢٨٥.

(٤) النجار، **في فقه التدين**، ج١/ ص١١٤.

(٥) حسنين، حسنين محمود: **العرف والعادة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، ط١،

غير أن هذا الفهم لا يتأتى بدون استيعاب العوامل المكونة لأي واقع وهي عوامل متعددة متباينة سيأتي الكلام عنها لاحقا.

خامساً: مفهوم التحديات.

المعنى اللغوي:

جاء في معجم مقاييس اللغة: حدا: الحاء والدال والحرف المعتل أصل واحد وهو: السَّوقُ. فقولهم: فلان يتحدى فلانا إذا كان يباريه وينازعه الغلبة. وهو من هذا الأصل، لأنه إذا فعل ذلك فكأنه يحدوه على الأمر[١]. وتحدى فلان فلانا إذا طلب مباراته في أمر[٢].

فالتحدي يحمل معنى المغالبة والمنازعة والسوق إلى شيء لا يقبل به الطرف المتحدى. وكأن الأمر هنا يحمل أيضا معنى جلب الصعاب أو المشكلات ووضعها في وجه الطرف المقابل، فإذا قلنا فلان تحدى فلانا، أي اختلق له الصعاب والمشكلات لينازعه ويغالبه.

وإذا كان الأمر هنا يتعلق بتحديات الواقع المعاصر، فإن المقصود بالتحديات هي الصعوبات أو المشكلات التي يجلبها الواقع المعاصر ويجابه بها كلية النسل، مما تحتاج معه هذه الكلية إلى أن تُحفظ بوسائل ترفع التحدي وتدفع المنازعة سواء في أصل النسل أو في استمرار وجوده، أو بعبارة أخرى تدفع عنه المشكلات التي تعترض وجوده واستمراره.

(الكويت: دار القلم، ١٩٨٨م)؛ وأنظر أيضاً: الجيدي، عمر بن عبد الكريم: **العرف والعمل في المذهب المالكي**، (المغرب والإمارات: اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي).

إضافة إلى جملة القواعد الفقهية التي تؤسس لحجية **العرف**؛ **مثل القاعدة ٣٥: العادة محكمة**، والقاعدة ٣٩: تترك الحقيقة بدلالة العادة، والقاعدة ٣٦: استعمال الناس حجة يجب العمل بها، والقاعدة ٣٧: الممتنع عادة كالممتنع حقيقة، والقاعدة ٤٢: المعروف عرفا كالمشروط شرطاً، والقاعدة ٣٨: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. أنظر: الزرقا: شرح **القواعد الفقهية**، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م).

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٢/ ص٣٥.

(٢) أنيس، **المعجم الوسيط**، ج١/ ص١٦٢.

المعنى الاصطلاحي:

واستناداً إلى تحليل المعنى اللغوي للتحديات، فإن المعنى الاصطلاحي الذي سيتمحض له اللفظ في هذا البحث بحول الله هو أن **التحديات هي: المشكلات والمستجدات والنوازل التي تواجه النسل في الواقع المعاصر وتحتاج لنظر واجتهاد الفقهاء للإجابة عن تساؤلاتها بما يعود على حفظ مقاصد الشارع الحكيم وأحكامه.**

المبحث الثاني

موقع كلية النسل بين كليات الشريعة

المطلب الأول:
تأصيل كليات الشريعة.

الإمام الجويني[1] (٤٧٨ هـ):

والبداية ستكون مع الإمام الجويني، حيث تذكر الكتب التي بحثت في التراث الأصولي وفي المقاصد أنه أول من تطرق للمقاصد وبحث في بعض تفريعاتها. ومن الباحثين الذين ذكروا ذلك، نجد الأستاذ أحمد الريسوني الذي يرى أن «إمام الحرمين حلقة كبيرة ومحطة بارزة في مسيرة أصول الفقه»، كما أن «ريادة الجويني في موضوع المقاصد تنجلي ـ أولاً ـ في كثرة ذكره لها وتنبيهه عليها»[2].

ويؤكد الأمر نفسه اسماعيل الحسني الذي يقول: «يعد الجويني في طليعة

---

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن محمد بن حيويه، الجويني. الفقيه الشافعي الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. من تصانيفه: نهاية المطلب في دراية المذهب، والبرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم في الإمامة، وغنية المسترشدين في الخلاف، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٨٧ هـ. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٥/ ص١٦٥؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣/ ص١٦٧؛ الذهبي، شمس الدين محمد :سير أعلام النبلاء، تحقيق وتخريج الأحاديث: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط٧، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م)، ج١٨/ ص٤٦٨.

(٢) الريسوني، أحمد: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط٢، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ١٩٩٢)، ص٣٣.

المبرزين في هذا الفكر»[1]، إشارة إلى الفكر المقاصدي. كما نجد من الباحثين من يرجع العناية بالمقاصد إلى الجويني والغزالي[2]، بقوله: «ففكرة المقاصد ـ كما هو معلوم ـ ليست أمراً جديداً في النظر الاجتهادي الإسلامي، إذ نجد لها جذورا عند كل من الجويني والغزالي..»[3].

ولذا، يأتي الإمام الجويني في مقدمة الأصوليين عند الحديث عن المقاصد وتاريخها وتاريخ البحث فيها؛ فللإمام قصب السبق في تقسيم مقاصد الشارع إلى المراتب الثلاث المعروفة الآن: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وإن كان الجويني لم يقصد بتقسيمه هذا تقسيم مقاصد الشارع نفسها؛ بل إنها جاءت نتيجة أو بالأحرى قاعدة عامة يريد منها الإمام الجويني أن تكون مرجعا لكل قايس (مشتغل بالقياس) عند بحثه عن ما يعلل وما لا يعلل من الأحكام، وفي استخلاص كليات يصلح القياس عليها ومن خلالها. حيث يقول: «فنحن نذكر بعدها كلاما وجيزا يتخذه الناظر معتبره، ويرقى به عن تعارض وجوه الكلام في فن (أي أصول الفقه) يقصد منه بغية القطع»[4]. ثم قسّم العلل إلى خمسة أقسام تهمنا الأقسام الثلاثة الأولى منها، حيث قال: « هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام:

---

(١) الحسني، إسماعيل: **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص٤١.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، الفقيه الشافعي، كانت ل قدم راسخة في مختلف العلوم، لازَم إمام الحرمين، وبرع في المذهب، والخلاف والجدل، والأصلين، والمنطق، وقرأ الحكمة، والفلسفة، وكان له في كلها تآليف مشهورة. ولد سنة ٤٥٠هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ. صنف: « الوسيط» و«البسيط» في الفقه، و «إحياء علوم الدين»، وله في أصول الفقه «المستصفى»، وفي الفلسفة «تهافت الفلاسفة» وغيرها. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٦/ ص ١٩٩ ـ ٢٠٤؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٤/ ص٢١٦.

(٣) من مقدمة تحقيق الأستاذ الميساوي لكتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور. أنظر: ابن عاشور: محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط١، (عمان: دار النفائس، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص٣٨.

(٤) الجويني، أبو المعالي عبد الملك: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط٣، (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٢م)، ج٢/ ص٦٠١.

أحدها:

ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري. لابد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامية، إذ ترجع هذه الضرورة إلى النوع والجملة، لأنه قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع. مثل قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه[١].

والضرب الثاني:

ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة... ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد.ومثاله: تصحيح الإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها. وضنة[٢] ملاكها بها على سبيل العارية[٣].

الضرب الثالث:

ما لا يتعلق بضرورة أو حاجة عامة ولكنه يلوح في غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها... ومثاله: طهارة الحدث، وإزالة الخبث»[٤]، ثم يقول في خاتمة المطاف بعد أن بيّن أوجه الأقيسة وأنواعها ومدى تطبيقها على الأضرب الخمسة، قال «وأنا أذكر مسلكا أصوليا يغني عن جميع ذلك، فأقول: وقد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياسا على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني في الضرورات والحاجات...»[٥].

ولا يقف الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ عند ذكر هذه الأضرب مما يدع المجال مفتوحا للتساؤل، بل إنه لم يختم كلامه حتى وضح المقصود من

---

(١) الجويني، **البرهان**، ج٢/ ص٦٠٢.
(٢) الضنّة: من الامساك والبخل. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٣/ ص٢٦١.
(٣) الجويني، **البرهان**، ج٢/ ص٦٠٢.
(٤) الجويني، **البرهان**، ج٢/ ص٦٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ج٢/ ص٦٢١.

الضروريات، وذلك من خلال إرجاعها إلى أصلها المأخوذة منه وهو «الضرورات»[1].

والضرورات عند الإمام الجويني أقسام ثلاثة. فما هي هذه الأقسام الثلاثة للضرورات التي أصّل منها الجويني مفهوم الضرورات؟

يقول الإمام الجويني إجابة على هذا التساؤل الذي قد يثار: «فإذا الضرورات على ثلاثة أقسام:

- فقد لا تبيح الضرورة نوعا يتناهى قبحه، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما.

- وقد تبيح الضرورة الشيء ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس، في أصله؛ بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير.

- والقسم الثالث: **ما يرتبط في أصله بالضرورة ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص، وهذا كالبيع وما في معناه»**[2]. وهو الأمر المفتقر إليه في كل حين، والذي يحتاج إليه بشدة بحيث يقوم عليه نظام الحياة.

هذا مجمل قول الإمام الجويني في المقصود بالضروريات، وطريقة تحديدها حيث نلحظ أنه استفاد من المفهوم الفقهي للضرورة ليطوره إلى مفهوم مقصدي؛ وذلك راجع إلى عوامل عدّة دفعته إلى هذا القول وهذا التحديد؛ ففي خضم حديثه عن فرض خلو العصر من المجتهدين والفقهاء، وفي الوقت الذي تخلو فيه الدنيا عن خلافة إسلامية، يتطرق الإمام الجويني إلى فرض احتمالات نتائج هذا «الخلو» من عسر يقع على الناس في تمييز الحلال من الحرام، في المأكل والمشرب، والملبس والكسب...إلخ حيث مثّل لذلك بعدّة أمثلة عديدة ومتنوعة مؤداها التباس الناس في معرفة تفاصيل الأحكام، ويطرح هنا السؤال أين تتوقف حدود الضرورة في حق عموم الأفراد التي جاء الحديث عنها في حق آحاد الأفراد كما تبينه الآية الكريمة ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٍ ...﴾ [النحل: ١١٥]؟

---

(١) الاضطرار: الاحتياج إلى الشيء، والضرورة اسم لمصدر الاضطرار. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤/ ص٤٨٣.

(٢) الجويني، **البرهان**، ج٢/ ص٦١٣.

فمن هذا السؤال ومن الاحتمالات السابقة الذكر ارتقى البحث في فكرة الضرورة مع الجويني من البحث عن حدود الضرورة عند أفراد الجنس إلى النظر في ضرورات العموم والمجتمع « فلا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تتنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر»[1]. وبعبارة أخرى، فإن فكرة الضرورة مع الجويني تطورت من الضرورة في حفظ حياة الفرد الواحد إلى ضرورات حفظ حياة جميع الخلق باعتبار عمومهم.

وإذا كان هذا ما انتهى إليه الجويني، فهل هناك من جاء بعده وحمل الفكرة؟ وهل تطورت مع من جاء بعده من المجتهدين؟

الغزالي (٥٠٥ هـ):

في هذا السياق، يأتي الغزالي الذي تتلمذ على الجويني وحمل عنه رسالة العلم، ودفع بالبحث في المقاصد خطوات أخرى. لقد جاء الحديث عن المقاصد الخمسة عند الغزالي في فصل (الأصول الموهومة) من «المستصفى». ففي باب الاستصلاح وفيما يتعلق بالقسم الثالث من أقسام المصلحة (وهو ما لم يشهد له نص معين من الشرع لا بالاعتبار ولا بالبطلان) قال الغزالي: «فلنقدم على تمثيله **تقسيما آخر** وهو أن المصلحة **باعتبار قوتها في ذاتها** تنقسم إلى: ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينيات والتزيينات»[2]. وهو وإن أكد على هذا التقسيم الذي سيعرف لاحقاً عند الأصوليين؛ إلا أن استفادته مما قدمه الجويني تبدو واضحة في استيعاب مغزى «تقاسيم العلل والأصول»، حيث طور مفهوم الاستصلاح الذي كان يبدو غامضاً ومشوشاً عند الإمام الجويني في مناقشته لمدى أخذ الأئمة الأربعة به[3]؛ إلى

---

(١) الجويني، أبو المعالي: **الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم** - تحقيق: عبد العظيم الديب، ط١، (قطر: وزارة الشؤون الدينية)، ص٤٧٨ - ٤٧٩.

(٢) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم أصول الفقه، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ص١٧٤.

(٣) حيث يقول الجويني: «وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك

الحديث عن المصلحة التي لا تعني فقط جلب المنفعة أو دفع المفسدة مطلقا؛ «فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»[1]. ثم يضيف قائلا: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات»[2].

وهكذا اتضحت العلاقة بين مقصود الشرع، ومقصود الخلق، وبين تقسيمات المصلحة المختلفة، فلم تبق هذه المصطلحات مجرد ألفاظ بل تحددت العلاقات فيما بينها، وبدأت تظهر أولى أسس نظرية المقاصد مع الإمام الغزالي. ولم تعد المصلحة من عداد (الأصول الموهومة) بالمفاهيم السابقة التي قدّمها الإمام الغزالي؛ بل أصبحت في عداد نظرية المقاصد، حيث إن الغزالي نفسه يجيب على سؤال مُلِحٍ وهو: لماذا أدرجتها إذن في الأصول الموهومة؟ وحسب الغزالي فإنها لم تعد موهومة، لأن «من ظن أن المصالح أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة...»[3].

ولم يتوقف الأمر عند الإمام الغزالي عند فهم مغزى تقسيم الجويني للعلل، بل تعداه إلى الاستفادة منه في أخذ الأضرب الثلاثة الأولى التي سبق الكلام عنها عند الإمام الجويني، وجعلها هي المراتب الثلاث الأقوى للمصلحة، والحديث عن ماهيتها، والتحرير في ضوابطها، والتفصيل فيها.

ولذلك من المفيد للبحث معرفة ضوابط التقسيم الثلاثي للمقاصد (ضروريات، حاجيات، تحسينيات) عند الإمام الغزالي.

المصالح مستنداً إلى أصول، بل الرأي رأيه، ما استد نظره فيه». أنظر: الجويني، البرهان، ج١/ ص٣١١.

(١) الغزالي، المستصفى، ص١٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٧٩.

ضوابط التقسيم الثلاثي للمقاصد عند الغزالي:

لقد بحث الإمام الغزالي في الطرق والضوابط الكفيلة لمعرفة أيّ المسائل تندرج تحت الضروريات، وأيها تندرج تحت الحاجيات، وأيها تدرج تحت التحسينيات. وما ذلك إلا لأن الأضرب الثلاثة الأولى لم تعد مجرد معالم لمعرفة العلل فقط عند الغزالي، بل صارت أصولاً مصلحية؛ وغرضه من ذلك استخدام هذه الأصول في مبحث الاستصلاح والمصالح المرسلة. فكل ما لم يرد فيه حكم سواء بالاعتبار أو الإلغاء أي بالأمر به أو النهي عنه، فإن عرضه على كليات الشريعة هو السبيل لإعطائه حكمه الشرعي، «فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»[1]. وهي الفكرة نفسها التي اكتشفها الإمام الجويني وطوّرها الإمام الغزالي وعمّقها الإمام ابن عاشور أكثر من خلال ما يمكن تسميته قياس كلي على كلي، لأنه كما يقول ابن عاشور نفسه «لأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي»[2].

وهذه الضوابط هي:

أولاً؛ أن الواقع في رتبة الضروريات «لا بُعدَ في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين»[3].

وثانياً؛ العلم بكونه مقصودا للشارع «لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر»[4].

وثالثاً؛ يتأكد وقوعها في رتبة الضروريات إذا « انقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها: **ضرورة كلية و قطعية**، أو ظنية قريبة من القطع»[5].

بعد هذه الخطوة المنهجية التي خطاها البحث المقاصدي مع الإمام الغزالي

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، ص١٧٤.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨٣.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ص١٧٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص١٧٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١٧٦ ـ ١٧٧.

مستفيداً من شيخه وأستاذه الجويني، أتى أصولي آخر اقتفى آثار الغزالي ليبحث في المقاصد، ذلك هو الإمام فخر الدين الرازي. مما ينبغي أن نتعرف على العمل الذي قدمه والإضافة التي جاء بها في هذا السياق.

الرازي (٦٠٦ هـ):

سار الإمام الرازي على خطى الإمام الغزالي في البحث عن المناسب[١] وأنواعه، في تقسيم المناسب إلى حقيقي وإقناعي، ثم إن المناسب الحقيقي لا يكون مناسبا إلا «إذا كان لمصلحة تتعلق بالدنيا أو لمصلحة تتعلق بالآخرة... أما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل»[٢].

ثم أنه في باب الترجيحات العقلية تطرق إلى الترجيح بينها، وهو بذلك يعد أول من جعلها في باب الترجيحات، إلا أنه لم يفصل القول فيها، حيث قال: «ثم قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة؛ وهي: مصلحة النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، والأنساب، فلابد من بيان كيفية ترّجح بعض هذه الأقسام على بعض»[٣]، ولم يزد عن هذا، ولم يحدد رأيه في الترجيح بين هذه المصالح الخمسة. ومما يلاحظ أن ترتيب المقاصد الخمسة هنا ليس نفسه الذي سبق التطرق إليه عند الغزالي. وهو الأمر الذي سيقوم به الإمام الآمدي[٤] من بعده.

---

(١) المناسب: عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، سواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا. أنظر: الآمدي، سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦م)، ج٣/ ص٢٩٤.

(٢) الرازي، فخر الدين: **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج٥/ ص١٦٠.

(٣) الرازي، **المحصول**، ج٥/ ص٤٥٨.

(٤) هو علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي الملقب سيف الدين، ولد سنة ٥٥١هـ بآمد، الأصولي المتكلم، كان حنبليا ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، برع في الخلاف وتفنن في علم النظر، وأحكم الأصلين والفلسفة وسائر العقليات. صنف «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه، و«منتهى السول» و«لباب الأسباب»، وغيرها. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٨/ ص٣٦٦ ؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٤/ ص٣٢٨.

الآمدي (٦٣١هـ):

في معرض بحثه عن مسالك العلة تطرق الإمام الآمدي إلى الحديث عن المقاصد الضرورية وذلك في مسلك المناسبة كما هو الأمر عند سابقيه، غير أنه لم يتبع المسلك نفسه في البحث في تقسيم المناسب إلى حقيقي وإقناعي؛ بل ذهب مباشرة إلى البحث في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته من حيث أنه «لا يخلو إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية، أو لا يكون من قبيل المقاصد الضرورية. فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية فإما أن يكون أصلا، أو لا يكون أصلا. فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[١]. ويذهب كذلك إلى أن «الحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الوقوع[٢] والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٣]

ومثله مثل الإمام الرازي، لم يهتم الآمدي بداية بترتيب المقاصد الخمسة، إلا أنه في «الترجيحات العائدة إلى صفة العلة» يظهر لنا رأيه في الترتيب الذي يرتضيه للمقاصد الخمسة في: تقديم حفظ الدين على حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره.

وتقديم مقصود النفس على غيره من المقاصد الضرورية. وتقديم حفظ النسب على حفظ العقل والمال. وحفظ العقل مقدم على حفظ المال[٤]. وهو الترتيب المعروف اليوم.

العز بن عبد السلام[٥] (٦٦٠هـ):

في القرن نفسه الذي كان فيه الآمدي، نجد إماما أصولياً آخر هو العز بن

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ص٣٠٠.

(٢) في طبعة أخرى: الواقع. (وهي طبعة ذكر فيها أنها من تحقيق أحد الأفاضل، دون دار النشر أو معلومات أخرى).

(٣) المصدر نفسه، ج٣/ ص٣٠٠.

(٤) المصدر السابق نفسه، ج٤/ ص٢٨٨.

(٥) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم الأسلمي. شيخ الإسلام والمسلمين، وأحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء (لقبه به ابن دقيق العيد). ولد ٥٧٨هـ قرأ الأصول على الآمدي.

عبد السلام الذي كانت له مساهمته المهمة في تطور البحث في المقاصد.

لقد تتلمذ الإمام العز بن عبد السلام على يدي الإمام الآمدي وأخذ عنه مبادئ أصول الفقه ومباحثه؛ غير أنه لم ينتهج المنهاج نفسه في دراسة هذا العلم، حيث توجه إلى توظيفه في فتاويه وأقضيته مما أنتج لنا كتاب «قواعد الأحكام» المؤلف على طريقة كتب القواعد الفقهية التي كانت ميزة ذلك العصر؛ إلا أنه اعتمد قواعد أصولية جمع تحتها أراءً وفتاوى عديدة معتمدا في ذلك على ربط الأحكام بمقاصدها الراجعة إليها.

كما أنه لم يتوان عن التمثيل والتفريع لما قرره شيخه الآمدي في آخر كتاب «الإحكام» من الترجيح بين أنواع المناسبات وأقسامها؛ من حيث الضرورة والحاجة والمكمل، وهو ما يظهر في مواضع كثيرة في الكتاب. حيث إنه في أولى صفحات الكتاب يقرر أن «الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض»[1]، ثم يقول: «جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرئه لأقبح المفاسد، ومصالحه ضربان: أحدهما: عاجلة وهي إجراء أحكام الإسلام، وصيانة النفوس والأموال والحرم والأطفال...»[2]. فهذه المصالح التي ذكرها هي ما عرف عند الأصوليين بالمقاصد الخمسة: من حفظ دين، ونفس، ومال، وعقل، ونسل.

والعز بمنهجه الجديد ذهب إلى إجراء ما قرره علماء الأصول في تقسيم مقاصد الشارع الحكيم إلى خمس كليات تدور حول ثلاث مراتب. فيقول» فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات[3]، ويعبر عن ذلك كله بالمصالح العاجلة»[4]. وذلك ما يظهر جليا في فتاويه وأقضيته، قال: «ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتهينا إلى

انتهت إليه رئاسة الشافعية. توفي ٦٦٠هـ. من تصانيفه: «القواعد الكبرى والصغرى» و«مجاز القرآن». أنظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٣/ ص٢٤٨؛ ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٨/ ص ص٢٠٩ ـ ٢٥٥.

(١) ابن عبد السلام، العز: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م/ ١٤١٠ هـ)، ج١/ ص٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ج٢/ ص٢٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢/ ص٢٤٠.

رتب المصالح المندوبة؛ فقتال الدفع أفضل من قتال الطلب، ودفع الصوال عن الأرواح والأبضاع أفضل من درئهم عن المنافع والأموال»[1].

وقال أيضا في قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد: «مفسدة فوات الأعضاء والأرواح أعظم من مفسدة فوات الأبضاع ومفسدة فوات الأبضاع أعظم من مفسدة فوات الأموال...»[2].

إضافة إلى ما تقدم ذكره، فإن أهم إضافة من قبل الإمام العز بن عبد السلام في تطوير نظرية المقاصد هو تقسيمه المصالح التي تعد لب هذه النظرية، فقد قسمها إلى مقاصد ووسائل، وهو الأمر الذي لم يسبقه إليه أحد. فذهب إلى أن الواجبات والمندوبات ضربان: مقاصد ووسائل، وتترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد. كذا يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها[3].

هذا التقسيم الذي ساعد في تسهيل عملية الترجيح بين المصالح المتعارضة، ومعرفة رتب المصالح والمفاسد، وفي تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة...إلخ. هذا التعريف من قبل العز كان من ضمن ما مهد لتطور آخر جد مهم في دراسة المقاصد، لتتحول إلى مبحث قائم بذاته، وكان ذلك مع الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي.

الشاطبي (٧٩٠هـ):

ارتقى البحث في مقاصد الشريعة مع الإمام الشاطبي من دراستها في مبحث المناسبة وباب الترجيح والتعليل بصفة عامة، إلى أن تكون مبحثا قائما بذاته؛ يأتي عند الشاطبي في كتابه «الموافقات» بعد المقدمات المنهجية في البحث الأصولي، ومباحث الحكم، فيأتي مبحث المقاصد ليؤطر الدراسة الأصولية اللاحقة من مباحث الأدلة وعوارضها، ومباحث الاجتهاد والافتاء، وأخيرا مباحث التعارض والترجيح.

فالشاطبي لم يُفَصِّل في تفاريع الضروريات الخمس بمراتبها الثلاث؛ إنما

---

(١) المصدر نفسه، ج١/ ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١/ ص٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٣، ٩١ وغيرها.

تابع ما بدأه الأولون في تقريره أن « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية»[1].

وبتقريره هذا رأى أن المقاصد الشرعية لا تخرج عن ثلاثة أنواع (ضرورية وحاجية وتحسينية)؛ وانطلق بعدها يقرر القواعد، ويؤسس الكليات في ضوء المراتب الثلاث للأصول المصلحية؛ حيث صارت لب نظرية المقاصد بتفاصيلها وتفاريعها، فلا يخلو مبحث في كتاب المقاصد من البناء على هذا التقسيم الثلاثي في التقعيد والتنظير لمباحث أصول الفقه خصوصا، ولفهم أحكام وتكاليف الشريعة عموما، فما أصول الفقه إلا منهج وقواعد استنباط الأحكام الشرعية. وإن المنهج الأصولي بالتعاضد مع المقاصد صار منهجا قطعيا «والدليل على ذلك أن مسائله راجعة إلى كليات الشريعة وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات»[2]، فارتقى البحث المقاصدي في الأصول المصلحية عند الإمام الشاطبي إلى القول بقطعية أصول الفقه[3].

ويتبين لنا منهج الشاطبي في عدة مواضع من كتابه «الموافقات». وإن كان ذكر كل المواقع خارج عن نطاق البحث وحدوده، غير أنه من المفيد التنبيه إلى المواضع التي تتعلق بمقصد النسل وعملية حفظه. فيقول مثلا «من الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها: النسل فقد ورد في المكي من القرآن[4] بتحريم الزنا، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين. وأما العرض فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس»[5].

وخلافا لما دأب عليه علماء الأصول الذين سبقوه في حصرهم عملية حفظ المقاصد الخمسة بما هو مزجور عنه ببعض الحدود، وفي تشديد العقوبة عليها بما

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٨.

(٢) المصدر نفسه، ج١/ ص٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ص٢٩.

(٤) حيث يؤكد الشاطبي على أن الأصول الكلية تقررت في المدينة المنورة، وهي بالنسبة لما نزل بمكة «إما تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلا لأصل كلي». أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣/ ص٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٣/ ص٤٨.

لا يزيد عن كلمات متكررة عند معظم الأصوليين الذين كانوا موضع الدراسة وغيرهم .

خلافا لذلك، فإن الإمام الشاطبي ـ وسيرا على هدى منهجه المعهود في التقعيد والتأصيل ـ تجاوز كل ذلك إلى التفصيل في ماهية المراتب الثلاث، مبيّنا وسائل حفظها في قواعد عامة تنطبق على كل مقصد من المقاصد المعلومة. فتراه يؤكد أن المقاصد الضرورية «معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على تهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[١]».

أما حفظها فإنه يتم بأمرين؛ أحدهما يقيم الأركان والقواعد أي حفظها من جانب الوجود، وأما الثاني فحفظها من جانب العدم بدفع الاختلال عنها. يقول الشاطبي في هذا السياق: «والحفظ لها [الضروريات] بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[٢].

وهنا يظهر جديد الشاطبي في التأصيل المقاصدي للمباحث والمسائل بإطلاق وعموم، دون التقيد بالمسائل المنصوص عليها فقط بأخذها أمثلةً يؤصل على وفقها القواعد ويؤسس الأصول. فجاء عاما مطلقا غير مقيد بالمنصوصات فقط، فكل ما يرجع على المقاصد الخمسة بالحفظ سواء من جانب الوجود أو العدم، وشهد له أصل كلي في الشريعة فهو مأخوذ به.

في حين كان منهج من سبقه من الأصوليين معتمدا على استخلاص وسائل الحفظ من القرآن والسنة، أي الاعتماد على الوسائل المنصوص عليها صراحة؛ مثل شرع القصاص لحفظ النفس، والزجر عن السكر لحفظ العقل، وإقامة حد الزنا لحفظ النسل...إلخ. وهذه كما سنعرف لاحقا تعتبر وسائل منصوص عليها، متعينة في ذاتها، ثابتة، غير متخير فيها. وسبب ذلك يرجع إلى كون واقعهم المعيش آنذاك

---

(١) المصدر السابق نفسه، ج٢/ ص٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٨.

لم يتغير بالصورة التي تستدعي منهم أن يبحثوا عن وسائل جديدة لعملية الحفظ. فلم تظهر مستجدات كثيرة أو نوازل جديدة أو تحديات محدثة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة.

في ختام الحديث عن أهم إضافات الإمام الشاطبي لتطوير البحث في علم المقاصد، ينبغي الإشارة إلى أنه اقتضى الأمر أن تمر عدة قرون حتى يظهر الاهتمام من جديد بالبحث في علم المقاصد، أي من نهاية القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر الهجري. ومن بين الذين بعثوا البحث في المقاصد نجد الإمام محمد الطاهر بن عاشور الذي سعى إلى التأليف في المقاصد بشكل مستقل.

ابن عاشور (١٣٩٣هـ):

وعند الحديث عن الإمام ابن عاشور فإن كتابته المقاصدية تظهر عميقة، غائرة في أعماق المجتمع الإسلامي الذي كان يرزأ تحت سيطرة الاحتلال الغربي؛ فلم تأت المباحث المقصدية عنده مباحث تجريدية عامة مطلقة بالمفهوم الأصولي للتجريد، فالإمام ابن عاشور كان بصدد الإصلاح وحل مشكلات مجتمعه في الإطار المقاصدي للشريعة الإسلامية؛ وهكذا جاءت جلّ مسائله تطبيقية.

فالتعريف الذي جاء به للمقاصد قصد من خلاله توعية أفراد مجتمعه بخصائص الشريعة التي جاءت وفق الفطرة الإنسانية، فما جاءت للتشديد أو للتضييق على الناس، حيث يقول: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها...فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها»[1].

فالتعريف دال على أن المقاصد تنبني أساسا على أوصاف الشريعة نفسها، وقد عدّدها ابن عاشور من مثل: الفطرة والسماحة، والمساواة...إلخ؛ كما وأن لهذه الأوصاف تأثير كبير في عملية الإصلاح الاجتماعي، إذ يمكن عدها أبعاد الخطط الإصلاحية، وهو الأمر الذي يدعونا للبحث الجدي في تحديد العلاقة بين مقاصد الشريعة وتأثيرها في عمليات الإصلاح؛ فابن عاشور مثلا جعل المفاهيم المقاصدية ذات علاقة وطيدة بالهم الاجتماعي وبإصلاح واقع الناس، وهذا مما

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٥١.

يحتاج إلى ضبط أكثر بوسائل علوم الاجتماع ارتباطا مع مقاصد الشارع الحكيم، أو ما يمكن تسميته علوما اجتماعية إسلامية[1].

كما أن ابن عاشور خلال بحثه في المقصد العام من التشريع الذي هو «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[2]، ما يفتأ يؤكد على قضية الأمة ومسائلها الإصلاحية من خلال البحث في ما يدعم فكره المقاصدي الاجتماعي بالقرآن والسنة؛ مرتكزا في ذلك على دلالة مفهومي المصالح والمفاسد، اللذين تطورا عنده من انبنائهما على صلاح الفرد إلى انبنائهما على صلاح المجتمع والأمة كلها؛ حيث جاءت تقسيماته للمصلحة على وفق هذا المبدأ المذكور آنفا. فكل التقسيمات جاءت مرتبطة بمفهوم الجماعة.

فعند تقسيمه للمصالح، سواء من حيث اعتبار آثارها، أو من حيث متعلقها، أو من حيث تحقق الاحتياج إليها، فإنه يقسمها مراعيا الأمة ومجموعها لا أفرادها فقط. يقول في تقسيم المصالح إنها تنقسم: «باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وتنقسم باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها إلى: كلية، وجزئية. وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد إلى قطعية، أو ظنية، أو وهمية»[3].

والباحثة ارتأت أن تركز على التقسيم الأول لما له من وثيق الصلة بعملية الحفظ المقصودة في هذا البحث. وهو الحفظ الذي يختص بعموم أفراد الأمة وبالأمة نفسها، مما لا نكاد نجد له ذكرا مصرحا به إلا عند الإمام ابن عاشور، الذي يقول: «المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها؛ بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش... وأقول إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة

---

(١) وهذا ما يؤكده الباحثون أمثال الميساوي، والحسني، حيث يذكر الميساوي في مقدمته الدراسية لكتاب ابن عاشور «مقاصد الشريعة» أن مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبطة ارتباطاً قويا ومباشرا بالبحث في نظام الاجتماع الإسلامي» أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ص٨٣ ـ ٨٤؛ وأنظر أيضا: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**، ص٤٤٦ .

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٦٣.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٧٨.

لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأَوْلَى»[1].

ومما لاشك فيه أن توسيع مفهوم الحفظ في الكليات الخمس من شأنه أن يوسع دائرة البحث الأصولي، وهو توسيع لدائرة البحث المقاصدي بأن لا يرتبط بمفهوم الأفراد وصلاحهم فقط، بل يتجاوز ذلك إلى البحث في صلاح المجتمعات ووسائل هذه العملية؛ إلى البحث في الوسائل، والمقصود بها إجراء وتطبيق وتنزيل المفاهيم النظرية في مبحث مقاصد الشريعة بما يخدم المجتمع كله لا خصوص الأفراد فقط. وهي مهمة منوطة بالحكام والساسة كما سنعرفه لاحقا في مبحث الوسائل، وهو الأمر الذي نبّه إليه ابن عاشور فقال: «فقاعدة السياسة الإسلامية لأمتها أنها إجراء مقاصد الشريعة في الأمة بالرغبة والرهبة...وإن تنفيذ ذلك يجري في مجالين: المجال الأول: مجال إجراء المصالح الضرورية والحاجية ودرء المفاسد. وأما المجال الثاني: فهو مجال إجراء المصالح التكميلية والتحسينية في المصالح العامة»[2].

وخلاصة لما تم تناوله من التطور التاريخي للبحث في المقاصد، فإن أهم نتائج هذا التطور يمكن تلخيصها فيما يلي:

ـ ابتكر الإمام الجويني رحمه الله التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة باعتبار آثارها في قيام المجتمع إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات، مسترشدا في ذلك بمبحث الضرورة عند الفقهاء، والتي خص مبحثه في الأفراد (أكل الميتة، شرب الخمر عند الغصة، ...) مستلهما ذلك من احتمال خلو الزمان من الفقهاء، فكيف يعرف العامي الحلال من الحرام.

ـ أما الإمام الغزالي رحمه الله فقد طوّر ما وصل إليه شيخه الجويني، ولم يحصره في فرض احتمال خلو الزمان من مجتهدين، بل أدخله في مفهوم المصلحة المرسلة، وجعله قوامها وأساسها الذي تقوم عليه، فكل أمر لم يأت التشريع باعتباره أو إلغائه صراحة فإن ردّه إلى حفظ مقصود الشرع المتمثل في حفظ الضرورات الخمس ومكملاتها وهو (الضابط).

---

(1) المصدر نفسه، ص٩٧.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٩م)، ص٢٢١ ـ ٢٢٣.

ـ ثم يأتي الإمامان الرازي والآمدي عليهما رحمة الله، وبعد استيعابهما لفكرة المقاصد ذهبا إلى إدخال التقسيمات الثلاث بمكملاتها في باب الترجيحات؛ فأما الإمام الرازي فقد دعا إلى ذلك ولم يرجح بين الأقسام، أما الإمام الآمدي فإنه قام بالترجيح والموازنة في تقديم كلية الدين على النفس، والنفس على المال، ...ألخ.

ـ في حين أن العز بن عبد السلام رحمه الله رأى أن الأوامر والنواهي جميعها إما مقاصد أو وسائل إلى تلك المقاصد، مما أثرى المساهمة في الترجيح والموازنة بين المصالح المتعارضة، ومعرفة رتب المصالح والمفاسد.

ـ ثم يأتي الإمام الشاطبي، فلم يترك فكرة المقاصد كما هي عند سابقيه، جزءًا صغيراً في مبحث العلة في باب القياس، بل أفردها بالدراسة والبحث وجعلها إطارا منهجيا ضابطاً لكثير من المباحث الأصولية. ولتأكيد ذلك فصّل في المقاصد، مفصلاً ومفرعاً، مدققاً ومحللاً، فنظم مباحث عديدة لموضوع المقاصد، مطوراً لفكرة الوسائل وعملية الحفظ.

وفي العصر الحديث نجد ابن عاشور يحمل ذلك الميراث المقاصدي، ويسير على خطى الشاطبي في إفراد المقاصد بالبحث والتفريع والتحليل الواسع، مطوراً فكرة الإمام الجويني ومن بعده الغزالي في الاستفادة من التقسيم الثلاثي في المقاصد (وعدّها في باب المصالح والقياس الكلي)[1]، ثم الاهتمام بحفظ هذه الكليات في العموم لا في الأفراد فقط.

ومما ينبغي الإشارة إليه، أن الحديث عن الضروريات عند مختلف من تم ذكرهم من الأصوليين جاء منصبا على تحديد ماهيتها ومعناها وأنواعها، فترددت عند الأصوليين بين خمس كليات، تباينت تسمياتها، وتمحورت حول الدين، والنفس، والنسل أو النسب أو العرض (وهو ما سيفرد بالدراسة في المبحث الموالي)، والعقل، والمال.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٨٣.

المطلب الثاني:

التفرقة بين مفاهيم النسل والنسب والعرض في الإطار المقاصدي

عند تناول التطور التاريخي للبحث في المقاصد تمت ملاحظة أنه ابتداء من الجويني إلى ابن عاشور وقع الاختلاف في تسمية المقصد الخامس أو الكلية الخامسة، فمرة تكون الكلية أو المقصد الخامس هو «النسل» ومرة أخرى «النسب»؛ وأضاف البعض مقصدا سادسا هو «العرض».

ولذلك فإنه من المهم ـ في هذا البحث ـ بيان الفرق بين هذه الاصطلاحات الثلاثة. وإذا كان قد تم تحديد معنى النسل بأنه: **الذرية التي توجد بالزواج الشرعي، تحقيقا لغريزة الإنجاب، وإبقاءً للنوع، وتأدية لمهمة الاستخلاف؛ عبادة لله تعالى وعمارة للكون.**

فإن الأمر لم يتم تحديده بعد بالنسبة للنسب والعرض، ولذلك تحاول الباحثة تحديد معناهما اللغوي ثم الاصطلاحي.

أولاً: مفهوم النسب.

المعنى اللغوي:

ورد في القاموس المحيط: «أن النسب هو القرابة أو في الآباء خاصة»[(١)]، وهو تقريبا نفس ما ذكره صاحب لسان العرب بقوله: «النسب: القرابة، وقيل وهو في الآباء خاصة»[(٢)]. أما الفيومي فإنه بعد النظر في استعمالات النسب قال: «استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوُصلة بالقرابة. ويقال بينهما نسب أي قرابة»[(٣)].

كما عزا ابن منظور للجوهري[(٤)] قوله أن نسب الرجل انتسابه إلى أبيه، فقال:

---

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مج١/ ص١٣١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١/ ص٧٥٥.

(٣) الفيومي، المصباح المنير، ص٢٣٠.

(٤) إمام اللغة أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي، مصنف كتاب» الصحاح»، وأحد من يضرب به المثل في ضبط اللغة. توفي حدود عام٤٠٠هـ. أنظر: الذهبي، سيرأعلام النبلاء، ج١٧/ ص٨٠؛ الزركلي، الأعلام، ج١/ ص٣١٣.

«نسب الرجل أنسُبه، بالضم، نِسبةً ونسْباً إذا ذكرت نسبه. وانتسب إلى أبيه أي اعتزى»[1].

وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ...﴾ [الأحزاب: ٥]. قال الألوسي في شرح الآية: «أدعوهم لآبائهم أي انسبوهم إليهم وخصوهم بهم»[2]، مما يفهم منه **أن النسب عام في القرابة خاص في الآباء**؛ وهو ما يؤكده أيضاً حديث النبيﷺ في قوله: (من انتسب إلى غير أبيه، أو تولى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)[3].

المعنى الاصطلاحي المعتمد للنسب:

تجتمع المعاني اللغوية لكلمة النسب في مفهوم واحد وهو الانتساب للآباء، وهو المعنى الذي أخذ به الفقهاء دون أن يشيروا إلى ذلك[4]، حيث إنهم فصّلوا مسائله وعالجوا قضاياه دون أن يهتموا بوضع تعريف له، وهو الأمر الذي اهتم به الباحثون المعاصرون وعملوا على إعطاء تعريف له. وفي هذا السياق فالنسب يأخذ معنى «سلالة الدم أو رباط سلالة الدم الذي يربط الإنسان بأصوله وفروعه وحواشيه»[5].

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١/ ص٧٥٥.

(٢) الألوسي، **روح المعاني**، ج٢١/ ص ١٤٧.

(٣) رواه ابن ماجه، أبواب الحدود، باب: من ادعى إلى غير أبيه، رقم ٢٦٣٨، ابن ماجه: السنن، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، (شركة الطباعة العربية السعودية، ١٩٨٤م)، ج ٢/ ص٩٦.

(٤) أنظر: الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م)، ج٦/ ص٢٤٢؛ ابن جزي، محمد: القوانين الفقهية، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص٣٤٥؛ المرغيناني، أبو الحسين علي بن أبي بكر: الهداية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٢/ ص٢٨٠؛ الشربيني، الخطيب: مغني المحتاج إلى **معرفة ألفاظ المنهاج**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ج٣/ ص٣٠٤؛ السرخسي: المبسوط، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية،١٩٨٧)،ج١٧/ ص٩٩؛ الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، ط٣، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩)، ج٧/ ص٦٧٣.

(٥) حمد، أحمد: **موضوع النسب في الشريعة والقانون**، ط١، (الكويت: دار القلم،

ثانياً: مفهوم العرض.

المعنى اللغوي:

قال ابن منظور: «عِرضُ الرجل: حَسَبُه. وقيل: نفسه.وقيل: ما يُمدح به ويُذم. عرض عِرْضه يعرضه واعترضه: إذا وقع فيه وانتقصه وشتمه أو قاتله أو ساواه في الحسب»[1]. وورد في المصباح المنير أن: «العرض بالكسر: النفس والحسب، وهو نقي العرض: أي بريئ من العيب»[2]، وجاء معناه عند الفيروزآبادي[3] بأنه «الجسد والنفس وجانب الرجل الذي يصونه من نفسه، وحَسبه أن ينتقص أو يُثلب سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره...وقد يراد به الآباء والأجداد»[4].

يتبين من خلال هذه التعريفات اللغوية للعرض، أن المفهوم مختلف فيه: هل هو الحسب أم النفس، أم الآباء والأجداد، أم هو بصفة عامة : ما يُمدح ويُذم من الرجل سواء أكان جسده أو نفسه أو آباءه أو أسلافه.

وبالعودة إلى تفسير الكلمة في الأحاديث النبوية يتأكد المقصود ويعرف المطلوب.ففي العرض جاءت أحاديث نبوية عديدة تتضمن كلمة العرض منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

١٩٨٣م)، ص١٧؛ الخطيب، ياسين بن ناصر بن محمود: ثبوت النسب، ط١، (جدة: دار البيان العربي، ١٩٨٧)، ص١٠؛

Sujimon, Mohamad. M. B, The **problems of doubtful parenthood (Nasab) relating to children in Islamic law**, unpublished Ph.D. thesis, (Edinburgh: University of Edinburgh, Faculty of Arts, 1997), p.29.

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٧/ ص١٧٠.

(٢) الفيومي، **المصباح المنير**، ص١٥٣.

(٣) هو محمود بن يعقوب بن محمد، أبو طاهر الفيروزباذي (الفيروزآبادي) الشيرازي، اللغوي الشافعي، ولد سنة ٧٢٩هـ، ارتحل إلى العراق ودمشق واستقر بالقدس نحو عشر سنين، ثم القاهرة وغيرها. له مصنفات كثيرة منها: «**القاموس المحيط**» و«لطائف ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» و«تنوير المقباس في تفسير ابن عباس» و«عمدة الحكام في شرح عمدة الأحكام». مات في عام ٨١٧هـ.

أنظر: الشوكاني، **البدر الطالع**، ج٢/ ص٢٨٠؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٧/ ص١٤٦؛ السخاوي، شمس الدين: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)،ج١٠/ ص٧٩.

(٤) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مج٢/ ص٣٣٤.

قولهﷺ: (الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس؛ فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعِرضه)[1].

قال ابن حجر[2]: «قوله (استبرأ لدينه وعرضه) العرض بكسر أوله وسكون ثانيه. وجمعه أعراض ومنه أعراضكم عليكم حرام، وهو بدن الإنسان ونفسه. وقيل: ما يصونه من نفسه وحسبه»[3]. وذكر في موضع آخر في شرح الحديث نفسه « استبرأ: أي برأ دينه من النقص، وعرضه من الطعن فيه؛ فقد عرض نفسه للطعن فيه وفي هذا إشارة إلى المحافظة على أمور الدين ومراعاة المروءة»[4].

٢. وجاء في الحديث أيضا قولهﷺ: (ليُّ[5] الواجدِ يحل عرضه وعقوبته)[6].

وذكر شمس الدين العظيم أبادي[7] في شرحه للحديث «عرضه وعقوبته: أن يغلظ القول على الدائن ويشدد في هتك عرضه وحرمته»[8].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم ٥٢. أنظر: البخاري، محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، (لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٩٨١م)، ج١٤/ ص١٥٥.

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد الحافظ بن حجر العسقلاني، القاهري الشافعي، الإمام المبرز في معرفة الحديث وعلله، ولد ١٢ شعبان ٧٣٣هـ بمصر، شهد له القدماء بالحفظ والثقة والأمانة والمعرفة التامة، ولا ريب أن أجل مؤلفاته: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وتقريب التهذيب، والإصابة في تمييز أسماء الصحابة، وتهذيب التهذيب، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام. توفي سنة ٨٥٢هـ.
أنظر: الشوكاني، **البدر الطالع**، ج١/ ص٨٧ ؛ الزركلي، **الأعلام**، ج١/ ص١٧٨ ؛ السخاوي، الضوء اللامع، ج ٢/ ص ٣٦.

(٣) ابن حجر، **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، (لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٩٨١م)، ج١٤/ ص١٥٥.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج١/ ص١٢٧.

(٥) اللىُّ : الجدل. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة لوي، ج١٥/ ص٢٦٢.

(٦) رواه ابن ماجه في أبواب الأحكام، باب: الحبس في الدين والملازمة، رقم ٢٤٥٢، أنظر: ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج٢/ص٦٠؛ ورواه أبو داود في باب: في الدين هل يحبس به، رقم: ٣٦١١. أنظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث: **سنن أبي داود مع شرح عون المعبود**، ط٣، (دار الفكر، ١٩٧٩م)، ج١٠/ ص٥٦.

(٧) محمد شمس الحق، أبو الطيب، ولد في ذي القعدة ١٢٧٣هـ، محدث، من آثاره **شرح كبير على سنن أبي داود**، سماه «غاية المقصود في حل سنن أبي داود». أنظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج١٠/ ص٧٢.

(٨) العظيم أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق: **عون المعبود**، ج١٠/ ص٥٦.

٣. وجاء في الحديث: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[١].

وقد أورد ابن منظور في معرض اختياره للمفهوم المناسب للعرض هذا الحديث مستدلا به على الاختيار الذي قرره لكلمة العرض فقال: «والدليل على أن العرض ليس بالنفس والبدن قولهﷺ (دمه وعرضه) فلو كان هو النفس لكان دمه كافيا عن عرضه؛ لأن الدم يراد به ذهاب النفس»[٢].

وإلى هذا ذهبت الموسوعة الفقهية في استعراضها لمراد الفقهاء بالعرض، حيث جاء فيها: «وإذا ذكر العرض مع النفس أو الدم والمال، فالمراد به الحسب فقط كما جاء في الحديث (كل المسلم على المسلم) وهذا المعنى هو الغالب في استعمال الفقهاء لكلمة العرض[٣].

٤. وقالﷺ: (فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام...)[٤].

في شرح هذا الحديث قال ابن حجر» هو على حذف مضاف، أي سفك دمائكم، وأخذ أموالكم وثلب أعراضكم... والعرض بكسر العين **موضع المدح والذم من الإنسان سواء كان نفسه أو سلفه»**[٥].

المعنى المختار:

استنادا إلى ما ورد من معاني عديدة للعرض عند اللغويين، وشراح الأحاديث؛ فإنهم وإن تعددت المعاني والمفاهيم عندهم إلا أنهم مجملا قد اتفقوا على مفهوم واحد، وهو الذي سيعتمد معنىً مختاراً، فالعرض هو: موضع المدح والذم من الإنسان سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم: ٢٥٦٤. أنظر: ابن الحجاج، مسلم: **صحيح مسلم بشرح النووي**، مراجعة: خليل الميس، ط١، (بيروت: دار القلم)، ج١٥/ ص٣٦٥.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٧/ ص١٧٢.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج٣٠/ ص٥١ ـ ٥٢.

(٤) أخرجه **البخاري** في كتاب العلم، باب: قول النبيﷺ: (رب مبلغ أوعى من سامع)، رقم: ٦٧. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١/ ص١٥٩.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ج١/ ص١٥٩.

(٦) وهذا المفهوم أورده ابن منظور في **لسان العرب** ونسبه لابن الأثير. أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٧/ ص١٧١.

ثالثاً: العلاقة بين كلية النسل ومفاهيم العرض والنسب.

يفيد تحديد المراد اللغوي لألفاظ النسل والنسب والعرض في اختيار أحد تلك الألفاظ ـ بشرط أن يكون متضمناً في معناه باقيَ المصطلحات ـ ليكون اللفظ أساس البحث، وتحديد أي المصطلحات تصح أن تكون هي «الكلية الخامسة» بين كليات الشريعة الأخرى، إضافة إلى أهمية إيجاد العلاقة التي تربط بين المفاهيم الثلاثة في البحث المقاصدي الذي يدور حوله محور الموضوع.

ولتحديد هذه العلاقة فإن الباحثة رأت أن تطبق منهجا يدخل ضمن مفاهيم الدراسة المقاصدية؛ وهذا المنهج يعتمد على بعض القواعد المقاصدية التي ذكرها الإمام الشاطبي في تحديد العلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي جاءت في كتابه «الموافقات». ومن هذه القواعد :

١. أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

٢. أن اختلال الضروريْ يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

٣. أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

٤. أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

٥. أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري[١] .

هذه القواعد تمكن من تحديد علاقة كلية النسل بالنسب وكذلك علاقتها بالعرض.

أ. علاقة كلية النسل بالنسب:

في عرض لمجمل ما ذكره الأصوليون حول المقصد الرابع من مقاصد الشريعة، يبدو أن معظمهم تحدث عن حفظ النسب؛ ومن أمثلة ذلك قول الإمام الغزالي في كتابه (المستصفى) وهو يمثل للمقاصد الخمسة والتي عدّ منها النسب والنسل، حيث قال: «ومثاله إيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب»[٢] .

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص١٦.

(٢) الغزالي، المستصفى، ص١٧٤.

أما في «إحياء علوم الدين» فإنه يرى مقصود الشرائع ثلاثة: «فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص ضروري في مقصود الشرائع كلها»[1]. والمقصود بالحياة على الأبدان؛ النفوس «إذ ببقائها وحفظها تدوم الحياة... ويقع في هذه الرتبة تحريم الزنا واللواط...»[2].

ثم يضيف الإمام الغزالي قائلا: «وأما الزنا فإنه لا يفوت أصل الوجود ولكنه يشوّش الأنساب، ويبطل التوارث والتناصر وجملة من الأمور التي لا ينتظم العيش إلا بها»[3].

ويقول أيضا: «فليس يفوت دوام الوجود ولا يمنع أصله ولكنه يفوت تمييز الأنساب»[4].

أما الإمام الرازي فإنه يذهب إلى أن النسب هو المقصد وهو «محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا؛ لأن المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، المفضي إلى انقطاع التعهد عن الأولاد، وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب، وهو مجلبة الفساد والتقاتل»[5]. وهو بهذا التفصيل يقرر أن حفظ النسب وسيلة إجرائية لحفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة بقوله (المفضي إلى انقطاع التعهد عن الأولاد). أما مبرره في عدّ النسب مقصدا كليا فهو بالنظر إلى ما شرّعه الشارع الحكيم في الزجر عن الزنا، وعدّه حدا من الحدود السبعة.

وغير بعيد عن هذه الألفاظ يرى الإمام الآمدي أن «حفظ النسب إنما كان مقصودا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له، فلم يكن مطلوبا لعينه بل لإفضائه إلى إبقاء النفس»[6]. ثم إنه مرة يذكر النسل[7]، ومرة أخرى يذكر النسب[8]. وهنا يصرح الإمام الآمدي أن حفظ النسب ليس مقصودا لذاته بل هو

---

(١) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى)، ج٤/ ص٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ج٤/ ص٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ج٤/ ص٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ج٤/ ص٢٠.
(٥) الرازي، المحصول، ج٥/ ص١٥٩ ـ ١٦٠.
(٦) الآمدي، الإحكام، ج٤/ ص٢٨٨.
(٧) الآمدي، الإحكام، ج٣/ ص٣٠٠.
(٨) الآمدي، الإحكام، ج٤/ ص٢٨٨.

وسيلة لحفظ النفس؛ بحيث لو عدم النوع عدمت رابطة الدم وعُدم حفظها.

أما صاحب مسلم الثبوت فيرى «أن المقاصد ثلاثة أقسام أحدها ضرورية انتهت الحاجة إليها إلى حد الضرورة كالكليات الخمسة التي اعتبرت في كل ملة وهي حفظ الدين...وحفظ النسب بحدّ الزنا ...»[١].

والأمر نفسه مع الأرموي[٢] الذي جاء كلامه ملخصا لقول الرازي حيث يقول: «المناسب إما حقيقي أو إقناعي. والحقيقي إما لمصلحة دنيوية أو دينية. والدنيوية إما في محل الضرورة أو الحاجة أو لا في أحدهما. والأول: حفظ النفس والمال والنسب (بشرع الزاجر عن الزنا لئلا تختلط الأنساب فيضيع الولد) والدين والعقل»[٣].

وكذلك الإمام البيضاوي[٤] القائل «وحفظ النسب بالحد على الزنا»[٥]، وابن السبكي[٦] في شرحه لمنهاج البيضاوي قال: «وأما حفظ النسب فبوجوب الحد على

---

(١) ابن عبد الشكور، محب الله: مسلم الثبوت **شرح فواتح الرحموت**، مطبوع بهامش المستصفى، ط٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ج٢/ ص٦٢.

(٢) سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي الأذربيجاني الدمشقي الشافعي. أصله من «أرمية» من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل وسكن دمشق. عالم بالأصول والمنطق. له تصانيف منها: «مطالع الأنوار» في المنطق، «التحصيل من المحصول» في الأصول وشرح الوجيز للغزالي وغيرها. توفي عام٦٨٢هـ. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٨/ ص٣٧١؛ الزركلي، **الأعلام**،ج٧/ ص١٦٦.

(٣) الأرموي، سراج الدين: **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، ط١، (مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م)، ج٢/ ص١٩٢.

(٤) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، أبو الخير، قاضي القضاة، ناصر الدين البيضاوي، قاضي وعالم شيراز وأذربيجان. كان إماما مبرزا، نظارا، ولي قضاء القضاة بشيراز. له «الطوالع» و«المصباح» في **أصول الدين**، و «الغاية القصوى» في الفقه، و «منهاج الأصول إلى علم الأصول» في **أصول الفقه** وقد شرحه غير واحد. توفي سنة ٦٨٥هـ. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٤/ ص١٥٢؛ ابن كثير، البداية **والنهاية**، ج١٣/ ص٣٢٧؛ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (دار الفكر)، ، مج٣/ ج٥/ ص ٣٩٢؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٤/ ص١١٠.

(٥) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن علي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، (مطبعة التوفيق الأدبية)، ج٣/ ص٣٨.

(٦) هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي نسبة إلى سبك بمصر. ولد ٧٢٧هـ وتوفي ٧٧١هـ. قرأ على المرازي، ولازم الذهبي، أمعن في طلب الحديث مع ملازمة الاشتغال بالفقه والأصول والعربية حتى مهر .**شرح مختصر ابن الحاجب**، ومنهاج

الزاني»[1] ولا يختلف الأمر كثيرا مع الأسنوي[2] شارح المنهاج أيضا؛ حيث قال: «وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزاني»[3].

هذا عند المتقدمين من الأصوليين الذين لم تكن عندهم مباحث مقاصد الشريعة واضحة بالقدر الذي عرفه تطور مبحث المقاصد عند الشاطبي، الذي لم يرد عنده مفهوم النسب على الإطلاق كإحدى كليات الشريعة، وذلك في كل المواضع التي ورد فيها ذكر المقاصد الخمسة[4].

بدأ الشاطبي حديثه عن المقاصد والكليات الخمسة معتبرا حفظ النسل هو رابعها، وبعده يأتي حفظ المال. فيقول مثلا في أول صفحات الجزء الأول من كتابه «الموافقات»: «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري»[5]. وقال أيضا: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[6].

واتفاق الأصوليين على عدّ النسب مقصداً راجع إلى كونه محفوظاً بمشروعية حدّ الزنا. هذه الجريمة المفضية إلى اختلاط الأنساب وتشويشها، مما سيفضي

البيضاوي، ولخص جمع الجوامع وعمل عليه منع الموانع. وعمل القواعد المشتملة على الأشباه والنظائر، وطبقات الشافعية الكبرى. أنظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج٢/ ص٤٢٥؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٤/ ص١٨٤.

(١) ابن السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مطبوع بهامش نهاية السول، (مطبعة التوفيق الأدبية)، ج٣/ ص٣٩.

(٢) جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المصري الشافعي، الإمام العلامة، منقح الألفاظ، ومحقق المعاني. اشتغل بأنواع العلوم، وولي وكالة بيت المال ثم الحسبة. انتهت إليه رياسة الشافعية. له «تخريج الفروع على الأصول»، «نهاية السول شرح منهاج الأصول». توفي عام٧٧٢هـ. أنظر: الشوكاني، **البدر الطالع**، ج١/ ص ٣٥٢؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج٢/ ص٣٥٤؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، مج٣/ ج٦/ ص٢٢٣.

(٣) الأسنوي، جمال الدين: نهاية السول في **شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول**، (مطبعة التوفيق الأدبية)، ج٣/ ص٤٠.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج١/ ص٣٨، ج٢/ ص١٠، ١٧٦، ٢٩٩، ج٣/ ص٤٧، ٢٠٩، ٢٥٥، ج٤/ ص٢٩.

(٥) الشاطبي، **الموافقات**، ج١/ ص٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ج٣/ ص٤٧.

بدوره إلى عدم تعهد الأولاد وتحلل روابط التوارث والتناصر، مما سيفضي لا محالة إلى التقاتل.

هذه الإفضاءات المتتالية تخرج النسب عن كونه مقصدا كليا، بل هو مقصد بعيد، فهو وسيلة يتحقق بها حفظ النسل إبقاء واستدامة، حيث لو اختل لا يلزم منه اختلال النسل وهو المقصود به حفظ النوع ـ حسب القاعدة الثالثة ـ وتفصيل ذلك كما يقول ابن عاشور: «إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرم الزنا وفرض له الحد فقد يقال إن عدّه من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم. ولكن في هذه الحالة مضرة كبيرة[1]، وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه... فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي»[2].

غير أن الإمام ابن عاشور يواصل حديثه فيقول: «ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري»[3].

و بتطبيق القاعدة الرابعة المذكورة في بداية هذا المبحث؛ أي حال اختلال حفظ النسب بإطلاق سيختل حفظ النسل بوجه ما، وهذا الوجه هو من جانب الابقاء والاستدامة، لأن النسل إذا وجد وتحقق اعتباره شرعاً عن طريق الاتصال بين الزوجين بعقد النكاح، بقي أن نحافظ عليه ونتعهده بالرعاية والتربية وهو الجانب الثاني من الحفظ؛ وبذلك يعد حفظ انتسابه إلى آبائه وسيلة لحفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة[4].

---

(١) هنا يتدارك الإمام ابن عاشور في قوله؛ لأن تطبيق القاعدة الثالثة بإطلاق فيه نوع من الضرر بالنسل نفسه، ولذا كان من البدهي الانتقال إلى القاعدة الرابعة (أنه قد يلزم من اختلال الحاجي بالإطلاق اختلال الضروري بوجه ما) فلو اختل العلم بنسب النسل بالكلية لأفضى ذلك إلى مخاطر جمة كما سيواصل الإمام ابن عاشور كلامه.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٨١.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٨١.

(٤) وهو ما سيفصل في الفصل الأول من الباب الثاني الذي يحمل عنوان: حق النسل في النسب (حفظ النسل من خلال حفظ النسب).

يقول ابن عاشور: «وفي قواعد حفظ النسب في الأحوال التي مضت في الجاهلية، وفي التحديدات التي جاء بها الإسلام نظرة عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة والتلاشي وفساد النشأة التي لا تصاحبها الرعاية»[1].

من خلال ما سبق، وبالرجوع إلى القواعد المحددة للعلاقة، وخاصة القاعدة الثانية لهذا التحديد؛ في أنه إذا اختل الضروري يلزم منه اختلال الباقي، يقول الشاطبي: «ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء»[2]. فإذا لم يوجد النوع لم يكن هناك داع لحفظ النسب، لأنه لم يوجد إطلاقاً، فبانعدام الأصل تعدم الفروع.

وهذا هو الأمر الذي يمكن استنتاجه من خلال ملاحظة تعريف النسل والنسب. فالنسل هو الذرية وعقب الإنسان. أما النسب فهو تلك الرابطة الدموية التي تربط الإنسان بفروعه وحواشيه.

فبوجود نسل إنسان ما تظهر شبكة من العلاقات تحدد علاقة وصلة كل فرد بالأفراد الذين يحيطون به، ومن تلك العلاقات رابطة النسب التي تعتمد على الدم كمحدد لها.

فالنسب وسيلة تحقق حفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة، وهو الذي شرع لأجله حدّ الزنا، فابن الزنا لا ينسب إلى أبيه المتولد منه استنادا لحديث النبيﷺ؛ (الولد للفراش، وللزاني الحجر)[3]، وإذا لم ينسب الولد لأبيه فإنه ضائع لا محالة. ينتهك في عرضه ابتداءً، ولا يجد سنداً يتقوى به ينصره ويعينه على تحمل مشاق الحياة. وهذه المسألة سيرجع إليها بتفصيل أكثر في فصل (حق النسل في النسب)

ب. علاقة كلية النسل بالعرض:

نلحظ أن مفهوم العرض، الذي يقتصر على حفظ مواضع الذم والمدح من الإنسان وأسلافه، لا يغير من مقصد الشريعة العام في تحقيق الاستخلاف. فليس

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٦٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص١٧.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب: الفرائض، باب: الولد للفراش حرة كانت أو أمة، رقم: ٦٧٤٩. أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج١٢/ ص٣٢؛ وأخرجه مسلم، كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات. النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٠/ ص٢٩٠.

حفظ عرض الإنسان وسيلة مباشرة يحقق بها وظيفته في الحياة الدنيا، ولا يمكن عدّه أحد القواعد الرصينة التي يقوم عليها الوجود الإنساني، بل هو وسيلة يتحقق بها الذب عن النسل، وصيانته من الانتقاص والثلب فيه، فالعرض «من قبيل الحاجي لينكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام»[1].

وللإمام ابن عبد الشكور[2] قول طيب في هذه المسألة حيث قال: «وحد القذف مكمل لحفظ النفس فإن جراحة اللسان ربما أفضت إلى جراحة السنان فتؤدي إلى المقاتلة. فتدبَّرْ»[3].

وإن الأمر الذي جعل بعض الأصوليين ـ من أمثال الطوفي[4] ـ يعدون العرض مقصدا سادسا لوجود أحكام جنائية متعلقة به؛ فيما يخص حدّ القذف، وأحكام اللعان، ليس له مبررات كافية للارتفاع بحفظ العرض إلى مرتبة الضروري، فإن هذه الأحكام راجعة إلى حفظ النسل. فهي في الأصل تعود على حفظ مقصود النسل، وليست مقصودة في العرض في حدّ ذاته، بل لأجل ما تؤول إليه؛ «فلأجل أن يعيش النسل هادئا مستقرا، لا بد من توافر المقومات المؤدية إلى صيانة الأعراض من دنس الاعتداء عليها»[5]، فالقذف في العرض مدعاة إلى التشكيك في الولد. وهو ما سيتم تفصيله في فصل (المؤيدات الجزائية العائدة على حفظ النسل) في الباب الثاني.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢) محب الله البهاري الهندي ابن عبد الشكور الحنفي. توفي ١١١٩هـ. له من الكتب «الجواهر الفردية» و«سلم العلوم» في المنطق، و«مسلم الثبوت» في الفروع. أنظر: البغدادي، إسماعيل باشا: **كشف الظنون**، (دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج٦/ ص٥؛ كحالة، **معجم المؤلفين**، ج٨/ ص١٧٩.

(٣) ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ج٢/ ص ٢٦٢.

(٤) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، الفقيه الأصولي، نجم الدين أبو الربيع. قرأ الفقه والعربية وسمع الحديث ولقي الشيخ ابن تيمية والمزني وجالسهما في دمشق. ثم سافر إلى مصر. من تصانيفه: «بغية السائل في أمهات المسائل» في **أصول الدين**، «مختصر الروضة» في **أصول الفقه**، و«القواعد الكبرى» و«القواعد الصغرى» وغيرها من التصانيف. وكتب في الحديث أيضاً ولكن لم يكن له فيه يد. توفي في بلد الخليل سنة ٧١٦هـ. أنظر: ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، (بيروت: دار المعرفة)، ج٢/ ص٣٦٦ ـ ٣٧٠.

(٥) عبد العزيز، محمد الطاهر محمد: جرائم الاعتداء على العرض، (المنصورة: المكتبة العلمية، ١٩٩٠م)، من المقدمة.

ولذلك يقول الغزالي: «وأما القذف فليس فيه إلا تناول الأعراض، والأعراض دون الأموال... فحدّه ليس ضروريا في مصالح الدنيا وإن كان على الجملة من المصالح الظاهرة الواقعة في رتبة الحاجات»[1]، وحتى الإمام الطوفي يبدو مترددا في أقواله غير واثق من مذهبه فهو يقول في موضع: «الضروريات الخمس هي: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس وحفظ النسب بحد الزنا المفضي إلى تضييع الأنساب باختلاط المياه، وحفظ العرض، وحفظ المال»[2]، غير أننا نلحظها ستة ضروريات وليست خمسة كما ذكر. ثم يقول في موضع آخر: «وأما المصلحة الضرورية كحفظ الدين والعقل، والنسب والعرض والمال»[3].

كما أن كثرة الأحاديث النبوية الشريفة التي جاءت في العرض ليست بدالة على أنه أحد المقاصد الأساسية التي يقوم عليها الوجود، بل إنه أحد دعائم حياة الإنسان في هذه الدنيا، ليعيش مطمئناً، عابداً لله، لا يلوك عرضه أحد، ولا يلوك بلسانه عرض هذا أو ذاك.

فالأحاديث النبوية في العرض إنما جاءت لتبين أخلاق المسلم مع أخيه، وأدبه في التعامل معه، ليبنى المجتمع على قواعد وأسس متينة، فتتحقق مهمة الاستخلاف على أكمل وجه؛ فحفظ النسب بالنسبة للنسل هو حفظ العلاقة التي تربط بين أفراد الجنس، وأما حفظ العرض فهو سلوك وأدب يتعامل به أفراد الجنس، فهما مكملان لحفظ النسل إبقاءً واستدامة، أي أن النسل هو أصل الوجود وأما أسس الاستدامة فهي حفظ مكملاته.

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤/ ص ٢١.

(٢) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠)، ج٣/ ص٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٣/ ص ٢٠٥.

المبحث الثالث

أهمية اعتبار وسائل المقاصد

المطلب الأول:

الحاجة إلى الاهتمام بالوسائل.

يحتاج مفهوم الوسائل إلى دراسة موسعة مفصلة؛ من حيث إن الشريعة كما اتفق أغلب العلماء تنقسم إلى: مقاصد ووسائل مفضية إليها. مقاصد حُددت في آي القرآن الكريم وأحاديث المصطفىﷺ، فاستُنبِط منها عن طريق الاستقراء ومسالك أخرى تتبعها العلماء، واستخرجوا بعضا منها، مما يعرف بمسالك الكشف عن المقاصد. ثم وسائل أخذت أحكام المقاصد؛ وجوبا، وندبا، وكراهة، وتحريما، باعتبارها الطرق المفضية إليها، والمحققة لها، في ضوء الأوامر والنواهي الربانية. فمن هنا تظهر أهمية الوسائل للوصول إلى تحقيق المقاصد المرعية في الشريعة ؛ من جهة تنزيلها في واقع المكلفين.

غير أن الوسائل ليست كلها منصوص عليها، بل أكثرها مرسل، حيث تتعدد بتعدد الأفهام، في ضوء التبدل الحاصل في أحوال الناس، بما ابتكروه من جديد في واقع حياتهم بفعل التطور الحادث في حياتهم بصفة خاصة والمجتمع بصفة عامة، الأمر الذي يتطلب نظرا واجتهاداً في تكييف الوسائل المرسلة، التي ساعد على نشوئها عوامل وظروف كثيرة متعددة متباينة تدور بين عوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية ونفسية وسياسية... إلخ.

فالوسائل المستحدثة ليست وليدة عامل واحد مستقل؛ فقد غدت ظواهر معقدة تعقد حياة الناس أنفسهم، غير أن النظر الاجتهادي في سبيل تحقيق الغرض

المنوط به في إعطاء الحكم الشرعي لهذه الوسائل يحتاج إلى تحليل الظروف التي نشأت فيها هذه الوسائل، لمعرفة مدى إفضائها حقيقة إلى المقصد المرجو تحقيقه من خلال: معرفة الواقعة محل الاجتهاد ابتداءً، ثم المرور إلى تحليلها وفق العوامل المكونة لها، ثم تفسيرها بمساعدة بعض آليات مناهج العلوم المتعلقة بذلك؛ مثل علم الاجتماع وعلم النفس، ثم اعتبار شرعيتها أو إلغائها إن كانت تخالف القواعد العامة للشريعة.

وهذا ما يستدعي البحث في ماهيتها، وأقسامها، وكيفية إفضائها إلى المقصد الشرعي، وهل كل وسيلة مستحدثة شرعية، أم أن للوسائل ضوابط وشروط تحدد هذه الشرعية جملةً وتفصيلا؟

بالإضافة إلى أن الوسائل تتعدد وتتمايز وقد تتباين في تحقيق المقصد الواحد. فما هو السبيل للتخيير بينها؟ وما هو الضابط في ذلك؟ وهل ذلك مرتبط بالمقصد نفسه؟

هذه الأسئلة وغيرها، ستكون محور المطالب اللاحقة.

وبالنظر إلى بحثنا المختار للدراسة «وسائل حفظ النسل» سنلحظ أن وسائل كثيرة تتعلق بحفظ مقصد «النسل» قد استحدثت واستكشفت للحفاظ على النوع الإنساني إيجادا وإبقاءً، مما يستدعي اجتهادا للفقهاء فيها؛ فالتغير الهائل الطارئ على المجتمعات، والتزايد المتسارع في المستجدات؛ الذي كان نتيجة للتقدم العلمي، قد أحدث من الوسائل الجديدة الشيء الكثير، ولذا جدّت الحاجة إلى تناول مسألة «الوسائل» وما مدى اعتبار شرعيتها بأقسامها وخصائصها المتنوعة.

المطلب الثاني:
أقسام الوسائل.

زوايا التقسيم:

إن الوسائل ـ كما تم تحديدها في مبحث تحديد المفاهيم الأولية ـ هي الطرق والسبل المشروعة التي يتوصل بها إلى اكتشاف المقاصد عموما والإفضاء إلى تحقيق مقصد الشارع في إيجاد النسل، واستمرار بقائه ووجوده بما يضمن تحقيق معاني خلافة الإنسان على الوجه الأمثل. وسواء تم تحديدها من خلال المسالك

العملية الإجرائية؛ المستنبطة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية أو المجتهد في استكشافها، فإن هذه الوسائل أقسام متعددة بحسب زاوية النظر إليها.

فمن الزاوية الأولى: من حيث التنصيص عليها أو عدمه، ومن الزاوية الثانية: من حيث درجة إفضائها إلى المقصود، ومن الزاوية الثالثة: من حيث تعينها وعدمه، ومن الزاوية الرابعة: من حيث اعتبار قربها من المقصد، ومن الزاوية الخامسة: من حيث اعتبار طروء أحوال الحكم الشرعي عليها بنوعيه التكليفي والوضعي. ومن الزاوية السادسة: من حيث اعتبار حق الله وحق العبد.

التقسيم الأول: من حيث التنصيص عليها وعدمه.

وأهمية هذا التقسيم تظهر في الإجابة عن سؤال: هل كل وسيلة يتوخى بها المكلف تحقيق مقصد من مقاصد الشارع هي وسيلة معتبرة شرعا ابتداء؟ وهل كل وسيلة عرفها واستخدمها المكلف بالضرورة تكون منصوصا عليها؟ أم أن الوسائل المسكوت عنها أو المرسلة يجوز أن تكون طرقا صحيحة يتوسل بها المكلف إلى تحقيق مقاصد الشارع. فالوسائل بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام.

أ. وسائل معتبرة شرعا:

وهي المنصوص عليها صراحة في إفضائها إلى مقصد معين من مقاصد الشارع الحكيم، بحيث لم تشرع إلا لأجل إفضائها إلى هذا المقصد المعين «فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه (المقاصد) مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل»(١). فهي المتضمَّنة لكل ما أمر به الشارع الحكيم «في الكتاب أو السنة أمر وجوب أو استحباب»(٢)، في اعتبارها وسائل منصوص عليها لتحقيق مقاصد معينة. فهي منصوص عليها بالنقل سواء الكتاب أو السنة، وأكثر ما تكون في باب العبادات؛ كالتنصيص على وسيلة الوضوء لتحقيق مقاصد الصلاة. وهي وسيلة واجبة لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، ومثله في الحديث

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣/ ص١٠٨.

(٢) التهامي، عبد الله: «الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية» (١من٢)، البيان، عدد ١٠٥/ السنة ١١، جمادى الأولى ١٤١٧هـ/ سبتمبر ١٩٩٦م، ص١٣.

قولهﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)[1]، حيث استحب الصيام خوف الوقوع في الفاحشة لغير القادر على الزواج، لتحقيق مقصد الإحصان والتعفف، فالصوم هنا وسيلة مندوبة .

ب. وسائل ملغاة شرعا:

يقول ابن القيم: «فإذا حرّم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها»[2]. فالوسائل الملغاة شرعاً تعتبر وسائل المفاسد، إذ الوسائل الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح[3]. ولذلك فهي تدخل ضمن «كل ما نهي عنه في الكتاب والسنة، نهي تحريم أو كراهة»[4]. والنهي بدوره يتوجه إلى جهتين؛ إلى ما هو مفسدة بعينه، وإلى ما هو وسيلة للمفسدة. ولهذا فإن ابن القيم يجعله نوعين وذلك بقوله: «والنهي نوعان أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة»[5]، ومثاله الغصب الذي يتوسل به إلى تملك الشيء غير المستحق، ومثله أيضا زواج التحليل، والمسافر الصائم العاصي الذي يفطر لأنه تعدى مدة القصر على اختلاف بين العلماء في هذه المسألة[6]، والذي يتبنى طفلا قصد نسبه إليه[7]؛ فهذه الوسائل كلها منصوص على عدّها ملغاة ومحرم العمل بها، وغيرها كثير في النواهي الشرعية مما يدخل ضمن الوسائل المحرمة.

ج. وسائل مسكوت عنها:

وهي الوسائل المرسلة التي لم يكن هناك داع يدعو لإثباتها والتشريع لها، بل

---

(١) الحديث أخرجه البخاري، باب قول النبيﷺ (من استطاع الباءة فليتزوج)، رقم ٥٠٦٥. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص١٠٦.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١٠٩

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج١/ ص٢٣٧.

(٤) التهامي، **«الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية»** (١من٢)، ص١٣.

(٥) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١٢٦.

(٦) القرافي، **الفروق**، ج٢/ ص٣٣؛ ابن عابدين: حاشية رد المحتار، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج٢/ ص٤٢٢؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢/ ص١٦٩.

(٧) ستفصل هذه المسألة أكثر في المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول تحت عنوان: مقاصد الشارع في رعاية اللقيط وتحريم التبني.

إن استخدام المكلفين لها في استكشافهم وسائل أخرى غير منصوص عليها ليحققوا بها مقاصد الشارع ومقاصدهم أوجب على المجتهدين أن يتحققوا من مشروعيتها ومدى إفضائها إلى المقصد، وهذه الوسائل هي التي سيتركز البحث حولها في مسائل الوسائل الاصطناعية البديلة للنكاح كطرق لإيجاد النسل، والنظر في وسائل تحديد النسل وتنظيمه، ومدى تحقيقها لحفظ النسل، وغيرها من الوسائل المستحدثة في هذا المقام.

التقسيم الثاني: من حيث درجة إفضائها إلى المقصود.

عرفنا أن الوسائل هي السبل والطرق التي يتوصل بها إلى الإفضاء إلى مقصدها، إلا أنها ليست في مرتبة واحدة، بل إن درجات إفضائها إلى المقصود مختلفة ومتباينة. فهي من حيث إفضائها إلى المقصود إما قطعية الإفضاء إلى المقصود، أو غالبة، أو كثيرة، أو محتملة، أو نادرة.

أ. وسائل قطعية الإفضاء:

وهي بلفظ آخر الوسائل المنصوص عليها. مثل تعيّن الوضوء نصا لصحة الصلاة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ...﴾ [المائدة: ٦]، فلا يتحقق مقصد الصلاة إلا بالوضوء ابتداءً. ومثال ذلك أيضاً أن مقصد الصوم لا يتحقق إلا بالإمساك عن الأكل والشرب والرفث وكل المفطرات. فهذه وسائل عديدة مقطوع بها في الوصول إلى مقصد الصوم.

ولتحقيق مقصد الدخول في الإسلام واعتناقه، لا بد من ذكر الشهادتين. فترديد الشهادتين وسيلة قطعية الافضاء إلى اعتناق الإسلام. وغيرها كثير.

ب. وسائل غالبة الإفضاء:

ومثالها استئصال اليد المتآكلة، أو الثدي المتورم لأجل منع انتشار المرض الخبيث (السرطان) إلى باقي أجزاء الجسم.

ج. وسائل كثيرة الإفضاء:

فهي لا غالبة ولا نادرة. ومثالها زرع وغراسة الكلى في العمليات الطبية،

ونقل الدم، واستقطاع جزء من جلد الإنسان وزرعه في مكان آخر من الجسم نفسه.

د. وسائل محتملة الإفضاء:

ومثال ذلك التلقيح الصناعي الذي يستعمله الأطباء لغرض إيجاد النسل في حال انسداد قناة فالوب المتصلة بالمبيض.

هـ. وسائل نادرة الإفضاء:

ومثاله ما تجري عليه الآن عمليات الاستنساخ .

وقد استقيت هذه التقسيمات مما جاء عند الإمام الشاطبي في المسألة الخامسة «في الفعل يكون مصلحة للنفس ومضرة بالغير» من مسائل مقاصد المكلف[1]، وما جاء عند ابن القيم في فصل «سد الذرائع» مبحث أنواع الوسائل وحكم كل منها[2]. إذ أنه يمكن القياس عليها في وسائل المصالح، لأن هذا التقسيم سيساعد إلى حد كبير في معرفة الضابط الذي يسهّل علينا عملية التخيير بين الوسائل المتعددة، والترجيح بين المصالح المتعارضة، والموازنة بين المصالح والمفاسد. وهل تعد شرعية وسيلة ما لمجرد الاحتمال والندرة في الإفضاء إلى مقصد معين؟

التقسيم الثالث: من حيث تعيّنها وعدمه:

وذلك بالنظر في كونها وسائل معينة بالنص في تحقيقها مقصدا معيناً، أو وسائل متعددة تفضي إلى مقصد واحد. وهي بهذا التقسيم قسمان:

أ. وسائل متعينة:

والمقصود بالمتعينة التي لا يمكن بأي حال التغاضي عنها، والركون إلى غيرها، لأنه لا مجال للتخيير فيها لكونها منصوصاً عليها صراحة، بحيث لا يتحقق المقصد إلا بها لا بغيرها. وهي بذلك شبيهة إلى حد كبير بفرض العين.

فهنا يظهر أن العلاقة بين (المقاصد، الوسائل) علاقة طردية أي هناك ارتباط ضروري وتلازم بين الوسيلة والمقصد، فمتى وجدت هذه الوسيلة تحقق المقصد، ومتى اختفت وانتفت انتفى المقصد.ومثال ذلك كثير جدا في القرآن الكريم والسنة

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص٣٤٨ ـ ٣٦٤.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص ١٠٩.

النبوية، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]. حيث تعيّن بالنص أن القصاص وسيلة متعينة في حفظ النفس، فالنفس محفوظة بشرع القصاص.

ب ـ وسائل غير متعينة:

وهي التي تتعدد فيتحقق المقصد بها أو بغيرها. وبذلك يكون للمكلف فسحة اختيار الوسيلة المناسبة من بين الوسائل المتعددة. وهنا وجب البحث عن الضابط والمعيار في التخيير. ومثال ذلك أن حفظ النسل مقصد من مقاصد الشريعة الواجب حفظها إيجادا وإبقاءً، وإيجاد النسل كما يكون عن طريق الزواج يكون أيضا عن طريق التسري بملك اليمين، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٦]، وقوله أيضا: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]. غير أن أمر التخيير لا يبدو سهلا كما يوضحه هذا المثال، بل إن العلماء في مسائل كثيرة قد اختلفوا في الفروع الفقهية بسبب هذا الأمر، وهو ما حدا بهم إلى تحديد شروط وضوابط للاختيار من بين الوسائل غير المتعينة إن تعددت في غياب النص الشرعي[١] الدال على الوسيلة المتعينة منها، فذهب الإمام العز بن عبد السلام إلى أن **ضابط التخيير هو النظر في مراتب ودرجات الإفضاء**، حيث قال: «تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفاسد»[٢]، وهو رأي غير بعيد عمّا يراه الإمام ابن عاشور في قوله: «الوسائل تتعدد إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلا للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً»[٣]. وهو بذلك يحدد لنا ضابطاً مهماً مستنداً فيه

---

(١) لأن من ضوابط التخيير ما ورد عن النبيﷺ في مسألة من المسائل بقوله أو فعله أو تقريره. وهو ما يرجع إليه الفقهاء في التخيير والاحتجاج لمذاهبهم. تراجع كتب أسباب اختلاف الفقهاء في هذا الموضوع، مثل: الأنصاري، أحمد بن محمد عمر: آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص١٣ وما بعدها؛ الخن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص٣٥ وما بعدها.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١/ ص٩٣.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٩.

إلى قوة وكمال حصول وتحقق المقصد المراد.

ومثال ذلك في المرأة العقيم التي يرجى من إجراء عملية الإخصاب لها أن تنجب: هل يجري لها الطبيب المختص عمليات معينة في الجهاز التناسلي، أم يحاول معها تجارب التلقيح الصناعي؟ هذا ما سنراه بالتفصيل لاحقا في الفصول والمباحث اللاحقة بحول الله تعالى.

التقسيم الرابع: باعتبار قربها من المقصد.

الوسائل درجات، منها **القريب المفضي بصورة مباشرة** إلى تحقيق المقصد، ومنها **الوسيلة غير المباشرة؛ وهي الوسيلة البعيدة** التي تفضي إلى الوسيلة المباشرة المفضية بدورها إلى المقصد المراد تحقيقه، وهي بذلك تعد **وسيلة الوسيلة**، وبهذا فالوسيلة قسمان؛ وسيلة، ووسيلة الوسيلة.

وما ينبغي ذكره أن أول من تنبه إلى هذا التقسيم فيما يبدو هو الإمام العز بن عبد السلام حيث يقول «الوسائل: أحدهما **وسيلة إلى ما هو مقصود بنفسه**. كتعريف التوحيد وصفات الإله، فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد والتوسل إليه من أفضل الوسائل. والقسم الثاني: ما هو **وسيلة إلى وسيلة**، كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان وكلاهما من أفضل المقاصد... وإعداد الكراع والسلاح والخيل، وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين»[١].

وتظهر أهمية هذا التقسيم في ترتيب الوسائل المتعددة وغير المتعينة التي جاء ذكرها في التقسيم السابق (التقسيم الثالث)، فتقدم الوسيلة المباشرة على الوسيلة غير المباشرة، أي تقدم الوسيلة على وسيلة الوسيلة.

كما أن الوسيلة نفسها لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تحققت وسيلتها (وسيلة الوسيلة)؛ فالنكاح مثلا وسيلة لإيجاد النسل، إلا أن للنكاح أركانه، لا يتحقق عقد النكاح إلا بها، فإذا فقد واحد منها لم ينعقد النكاح، وإذا لم ينعقد النكاح لم يتحقق مقصد النسل إيجاداً.

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١/ ص٩١ ـ ٩٢.

التقسيم الخامس: باعتبار طروء أحوال الحكم الشرعي عليها بنوعيه التكليفي والوضعي.

حيث نجد الوسائل تتوزع بين وسائل واجبة ووسائل مندوبة وأخرى مباحة، والسبب في ذلك يرجع إلى كون الوسائل نفسها أحكاماً تشريعية كما عرفنا سابقا، وكما هو واضح من أقوال العلماء السابقة الذكر، مثل العز وتلميذه القرافي، إضافة إلى قول الإمام ابن قيم الجوزية. ويقول ابن عاشور أيضاً موضحا ذلك: «وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى»[1].

ولكونها أحكاما فهي بالضرورة تنطبق عليها الأحكام الخمسة ولوازمها من أقسام الحكم التكليفي. يقول العز بن عبد السلام: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل. وكذلك المحرمات والمكروهات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل»[2]. وعموما فحكمها حكم المقصد الذي تفضي إليه، أي أن «للوسائل أحكام المقاصد»[3].

ومن أمثلة ذلك:

ـ في الوسيلة الواجبة: السفر للبعيد عن مكة لغرض أداء فريضة الحج.وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ومثلها استقبال القبلة للصلاة.

ـ ومن الوسائل المحرمة نكاح الاستبضاع الذي يقصد به إنجاب الذرية من سلالة جيدة أو عرق عريق. وإن كانت الوسائل المحرمة في الحقيقة تدرج ضمن مبحث الذرائع كما سبقت الإشارة إليه. وقد تعرض الإمام ابن القيم لذكرها وذكر لها تسعة وتسعين وجهاً من الأدلة على المنع من فعل ما يؤدي إلى الحرام ولو كان جائزاً في نفسه[4].

ـ ومن الوسائل المندوبة صلوات الرواتب والنافلة التي يقصد بها عبادة الله وذكره.

ـ ومن الوسائل المباحة الأكل والشرب قصد حفظ النفس.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١/ ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٣.

(٤) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ١١٠ ـ ١٢٦.

وفي أقسام الحكم الوضعي يقول ابن عاشور: «ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع»[1]. فالوسائل كما تعتريها عوارض الأحكام الخمسة، تعتريها أيضا أقسام الحكم الوضعي من أسباب وشروط وانتفاء موانع.

ومثال للأسباب «صيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه»[2].

كما أن من الأمثلة للشروط «الطهارة للصلاة، فهذا شرط ووسيلة»[3].

التقسيم السادس: باعتبار حق الله وحق العبد.

ومثل الأحكام عموما فإن الوسائل كذلك منها ما هو حق لله، ومنها ما هو حق للعبد، وهو تقسيم ذكره الإمام ابن عاشور حيث مثل له قائلا: «ما هي حقوق الله تعالى مثل منع الرشوة عن ولاة الأمور، فهي حق الله تعالى ليس مقصودا لذاته، ولكنه شرع قصد تحقق إيصال الحقوق إلى أصحابها من أهل الخصومات، وتحقق أهلية من تسند إليهم الولايات. والتنجيز في العطايا عندنا وسيلة إتمامها خشية حصول منعها، وهي من حقوق الله تعالى لئلا تكون العطايا إبطالا للمواريث أو توسيعا في الإيصاء بأكثر من الثلث»[4].

وأما حقوق العباد فهي المتعلقة «بالتصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون عنهم ما ينافرهم دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة»[5]. فالوسائل في هذا القسم عديدة ومتنوعة منها المنصوص عليه ومنها ما ليس كذلك، فهي وسائل مقاصد المكلف وما يتعلق بها بما يحقق الموافقة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٣) التهامي، عبد الله: **«الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية» (٢من٢)**، البيان، عدد١٠٦/ السنة ١١، ص١١.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨.

(٥) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٧.

المطلب الثالث:
خصائص الوسائل وضوابطها.

أولاً: خصائص الوسائل.

للوسائل خصائص متعددة ومتنوعة، تظهر أهمية معرفتها «لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها ليعرف منها ما هو في رتبة المقصد، فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعا ورفعا، وما هو في رتبة الوسيلة فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره»[1]. وسبق القول إن التكليف أوامرٌ ونواهٍ، وكل قسم قسمان مقاصد ووسائل؛ فالتمييز بين المقصد والوسيلة مؤداه تقديم العمل بالمقاصد والمحافظة عليها ابتداءً بدل تقديم الوسائل وهي المقصودة بالتبع.

الخاصية الأولى: الوسائل تبع للمقاصد.

الوسائل بالنظر إلى كونها وسائلَ تتبع المقصد وجوداً وحكماً. يقول ابن القيم: «وسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود. لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل»[2]، فالوسائل غير مقصودة لذاتها، بل هي مقصودة من حيث كونها محققة لمقصد آخر»[3].

وفي هذا يقول الشاطبي: «وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد. بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها»[4]. وهو ما يؤكده ابن عاشور حيث يرى أن الوسائل أحكام لتحصيل أحكام أخرى لذلك فهي غير مقصودة لذاتها، فيقول: «وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه الأكمل المطلوب..»[5].

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٥.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١٠٨.

(٣) التهامي، «الوسائل وأحكامها» (١من٢)، ص١٦.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص٢١٢.

(٥) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨؛ التهامي، «الوسائل وأحكامها» (١من٢)، ص١٦.

فمتى كان الفعل الذي ليس بواجب وسيلة إلى الواجب، كان ذلك الفعل واجبا كالسعي لصلاة الجمعة، فإنها لما كانت واجبة وجب السعي إليها. فالوسيلة تعطى حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم أو غيرهما[1].

والقاعدة التي اتفق عليها أكثر العلماء أن «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»[2]. و«إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها»[3].

الخاصية الثانية: الوسائل أخفض رتبة من المقاصد.

الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، خاصية بَدَهِية تستنتج من خلال الخاصية سابقة الذكر. وتتضح هذه الخاصية في قاعدتين فقهيتين تشرحانها، هما:

أ. قاعدة مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً[4].

ب. وقاعدة يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد[5].

وتظهر أهمية هذه الخاصية في تحديد بعض أحكام الوسائل، ومن ذلك التساهل في الوسيلة مقارنة بالمقصد، وهو ما توضحه قواعد فقهية كثيرة، منها: «يغتفر في الشيء إذا كان تابعاً ما لا يغتفر إذا كان مقصوداً»[6]؛ وكما إذا قطعت يد المحرم لا فدية عليه للشعر الذي عليها والظفر لأنهما هنا تابعان غير مقصودين بالإبانة، كما لا يجوز توكيل المرأة في الاختيار في النكاح إذا أسلم الكافر على

---

(١) المشاط، حسن بن محمد: **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م)، ص٢٢٥.

(٢) القرافي، الفروق، ج٢/ ص٣٣؛ المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد: القواعد، تحقيق: أحمد عبد الله بن حميد، (مكة: مركز إحياء التراث الإسلامي)، ج٢/ ص٣٩٣، (القاعدة رقم ١٤٥)؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٥؛ ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١/ ص٤٣؛ القرافي، **تنقيح الفصول**، ص٤٤٩.

(٣) القرافي، الفروق، ج٢/ ص٣٣؛ المقري، القواعد، ج١/ ص٢٤٢، (قاعدة رقم ١٨).

(٤) المقري، القواعد، ج١/ ص٣٣٠، (القاعدة رقم ١٠٧).

(٥) السيوطي، جلال الدين: **الأشباه والنظائر**، (دار الفكر)، ص١٠٧.

(٦) الزركشي، بدر الدين: المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، ط٢، (الكويت: شركة دار الكويت للصحافة، ١٩٨٥م)، ج٣/ ص٣٧٦.

أكثر من أربع نسوة لأن الفروج لا تستباح بقول النساء[1].

وقد ضرب مؤلفو كتب الأشباه والنظائر أمثلة فقهية لهذه القواعد. فقال السيوطي في شرح القاعدة (ب): «ومن ثم جزم بمنع توقيت الضمان وجرى في الكفالة خلافه؛ لأن الضمان التزام للمقصود وهو المال، والكفالة التزام للوسيلة... وكذلك لم تختلف الأمة في إيجاب النية للصلاة واختلف في الوضوء»[2].

الخاصية الثالثة: إذا سقطت المقاصد سقطت الوسائل.

إذا سقطت المقاصد سقطت الوسائل، إذ لا داعي لبقائها: «فإن التابع يسقط بسقوط المتبوع»، ويمثل لهذه القاعدة بالذي فاته الحج فتحلل بالطواف والسعي والحلق لا يتحلل بالرمي والمبيت لأنها من توابع الوقوف، وقد سقط فيسقط التابع[3].

قال القرافي: «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم»[4]. وجاء عند المقري[5] قاعدة «سقوط اعتبار المقصود

---

(١) الزركشي، المنثور في القواعد، ج٣/ ص٣٧٦.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص١٠٧؛ وقد ذكرها الجرهزي بلفظ: «وفي وسائل الأمور مغتفر ما ليس في المقصود منها يغتفر»، وذكر لها أمثلة منها قوله: «ومن فروعها عدم حرمة السفر ليلة الجمعة ...». أنظر: الجرهزي، عبد الله: المواهب السنية على **شرح الفرائد البهية**، مطبوع بهامش **الأشباه والنظائر للسيوطي**، (دار الفكر)، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٨١.

(٤) القرافي، **الفروق**، ج٢/ ص٣٣؛ ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١/ ص٩٢؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨.

(٥) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر التلمساني شهر بالمقري. قاضي القضاة أبو عبد الله جد المقري المتأخر صاحب نفح الطيب. ولد بتلمسان. الإمام العلامة النظار المحقق، أحد مجتهدي المذهب وأكابر فحوله المتأخرين. قاضي الجماعة بفاس. قال الخطيب ابن مرزوق الجد: كان صاحبنا المقري معلوم القدر، مشهور الذكر ممن وصل **إلى الاجتهاد المذهبي ودرجة التخيير والتزييف بين الأقوال. أخذ عنه الشاطبي**، وابن الخطيب السلماني، وابن خلدون، وأبو محمد بن جزي. توفي في حدود سنة ٧٦١هـ. أنظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٢٠ ؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج٦/ ص١٩٣؛ ؛ النباهي، ابن الحسن، تاريخ قضاة الأندلس، ضبط وتعليق: مريم قاسم طويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص٢٠٩.

يوجب سقوط اعتبار الوسيلة»[1].

غير أن قول المقري (يوجب) في الفقرة السابقة لا يؤخذ دائما على إطلاقه، فقد تكون الوسيلة في حدّ ذاتها مقصدا فلا تسقط. يقول الشاطبي في هذا الصدد: «فلا يمكن أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجرّ مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر، فلا امتناع في هذا. وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له في التحليل من الإحرام»[2].

ومثال ذلك أيضاً: تزوج الحاضنة بأجنبي يسقط حقها في الحضانة. فإذا لم يقم ولي المحضون حتى طلقت الحاضنة فالأظهر أنه لا ينتزع منها المحضون؛ لأن ذلك الانتزاع وسيلة لمقصد عدم ضيعة المحضون فلما سقط اعتبار الضيعة بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجه لاعتبار الوسيلة[3].

ثانياً: ضوابط اعتبار الوسائل.

تظهر أهمية العلم بضوابط اعتبار الوسائل في تحديد أهم المعالم المساعدة على التحقق من مشروعية الوسائل المرسلة خصوصا، حيث إنها لم يرد فيها نص، ومن ثم فإن وجوب النظر في مدى مشروعيتها، وعدم معارضتها للنصوص الشرعية أمر واجب لا محالة.

وتحديد هذه الضوابط لن يكون بمعزل عن النظر في حقيقة العلاقة التي تربط الوسيلة بالمقصد المراد تحقيقه، والذي يتعلق عموما بمقصد المكلف، ناهيك عن مقصد الشارع الحكيم.

الضابط الأول: دلالة الشرع على صحة العمل بها.

أي أن تدل أدلة الشرع على صحة العمل بالوسائل، «فيحكم عليها بالصحة والبطلان بالأدلة الكلية، والقواعد العامة، وقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[4].

---

(١) المقري، القواعد، ج١/ ص٣٢٩ (قاعدة رقم ١٠٦).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص١٩ ـ ٢٠.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) ابن الشاط :إدرار الشروق على أنواء الفروق، (بيروت: علم الكتب)، مطبوع بهامش

ومؤدى هذا الضابط أنه قبل التماس حصول المقصد بهذه الوسيلة، يُنظر في صحتها واعتبار الشارع لها ابتداءً. فالوسائل إذا كانت تؤدي إلى الجائز، وكانت في أصلها باطلة، لا يعمل بها أصالة، و«يكون حكمها المنع، تغليبا لجانبه على جانب الجواز، ولأن الإسلام يرفض مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة)[1]، فلا يقبل من الوسائل إلا الجائز، أو المطلوب إلا الشريف، الطيب، المشروع، فلا يجيز السرقة لأجل الانفاق على العيال، ولا القمار لأعمال الخير...»[2].

غير أنه يثار سؤال مفاده:

هل تتحقق مشروعية الوسائل المرسلة من خلال النظر في الأدلة والقواعد العامة للشريعة بما تقدم ذكره فقط أم لابد من فهم العوامل والظروف الداعية لنشوئها؟

الإجابة:

ذلك أن الوسائل المرسلة والمسكوت عنها هي التي تظهر كل حين، استخداما واستكشافا من الواقع الذي يعيشه المكلف في محاولة منه لتحقيق مقاصد الشارع ابتداء ومقاصده تبعا. ولأن هذه الوسائل نتجت بفعل تكاثف عوامل متعددة في الواقع المعيش للمكلف، **فإن نظر الفقيه فيها لإعطاء حكم شرعي يعتمد بالأساس على فهم العوامل والظروف الداعية لنشوء وظهور هذه الوسائل**؛ فواقع حياة الناس يختلف من حين إلى آخر بتعقد مظاهر الحياة مما يؤدي في المقابل إلى تعدد العوامل المكونة له؛ وليسهل على المجتهد النظر في أحكامها لا بد له من الإلمام بعناصر ثلاثة؛ معرفة الواقعة ابتداءً، وتحليل العوامل المكونة لها، ثم اعتبار صحتها أو بطلانها.

الفروق للقرافي، ج٢/ ص٣٢؛ المكي، محمد علي بن حسين: تهذيب **الفروق**، (بيروت: عالم الكتب)، مطبوع بهامش الفروق للقرافي، ج٢/ ص٤٤.

(١) لا بد من النظر أولا في الغاية، فإن كانت غاية فاسدة ومقصدا باطلاً فلا يجوز التوسل بها البتة، بل الواجب منع هذه الغاية، ومنع كل وسيلة تؤدي إليها، ثم إذا كانت هذه الغاية مقصدا شرعياً صحيحاً فلا بد من النظر في الوسيلة ثانياً؛ لأن الوسيلة إما تكون مطلوبة شرعاً أو ممنوعة شرعاً أو وسيلة مرسلة. أنظر: التهامي، «الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية» (٢من٢)، ص٢١.

(٢) البرهاني، محمد هشام: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط١، (بيروت: مطبعة الريحاني، ١٩٨٥م)، ص٢٠٥.

وقد يثير السؤال نوعا من الشبهة بأن يقال مثلاً ما ذا نفعل في حالة اختلاف الأدلة الشرعية والقواعد العامة مع الواقع الانساني المعيش، فهل يصير الواقع حاكما على الشرع أم ماذا؟ لكن الأمر يتضح من خلال تحليل عناصر ثلاثة تتصل بالوسائل؛ هذه العناصر هي معرفة كنه الوقائع، وتحليل مختلف العوامل المكونة لها، ثم النظر في طبيعتها من حيث صحة اعتبارها من عدمه.

وبعبارة أخرى فإن الاجتهاد في معرفة الوسيلة في هذه الحالة يتجه إلى «العلم بالموضوع على ما هو عليه»[1]، أي بتحقيق المناط، وهذا له آلياته فيما يتعلق بالوقائع والظواهر الاجتماعية المختلفة باعتبار أن نظر الفقيه متجه إلى الفعل الإنساني أساسا وما يتصل به.

وقد تطورت العلوم مع المجتمع المعاصر، وصارت لتحقيق المناط طرق وعلوم ومناهج مختلفة ينبغي مراعاتها، «من الوجه الذي يتعلق بها الحكم لا من غيره»[2]، حتى لا يصير الفقيه باحثا في هذه العلوم مما هو خارج عن اختصاصه.

ولمزيد من التفصيل في الأوجه الثلاثة المطلوبة للفقيه حتى يسهل عليه النظر في أحكام الواقعة، فإنها كما يلي:

أولاً: معرفة الواقعة ابتداء.

ذلك أن الوقائع في الواقع المعاصر لم تعد مجرد أقضية بسيطة، بل تعقدت وتشابكت عواملها، وتعددت مظاهرها، بفعل تعقد المجتمع الحديث، ونموه، وتشابك العلائق فيه بين الأفراد والمجموعات والمؤسسات، وصارت الظواهر التي تحتاج إلى نظر الفقيه ذات أبعاد مختلفة، وذات طبيعة معقدة، لابد أن يستعين المجتهد بمختلف المناهج حتى يتعرف عليها، و«هذا من صميم عمليات البحث الاجتماعي التي يتم التوصل إليها بمناهج علم الاجتماع»[3]، كما أن العلم بالواقع الإنساني «يستلزم استخدام جملة من وسائل المعرفة التي تكشف عن الجوانب المختلفة له مثل علوم النفس والاجتماع والإحصاء والاقتصاد وغيرها»[4].

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، ج٤/ ص١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٤/ ص١٦٧.

(٣) عطية، جمال الدين: **سيمنار علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية**، (قطر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨م)، ص١٥.

(٤) النجار، **خلافة الانسان بين الوحي والعقل**، ص١٢١.

فالوقائع، باعتبار أن معظمها يتعلق بالأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، هذه الأفعال الواقعة في مختلف مناحي التصرفات الفردية والجماعية لا يمكن تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها وفق مقاصد الشارع الحكيم إلا بعد حصول العلم بها، علما يشمل مختلف أحوالها وأوضاعها[١].

وكما سبق القول فإن دراسة الواقع الإنساني تحتاج إلى العارفين بتخصصات مختلفة لضبط الواقعة المراد تنزيل الحكم فيها، ذلك أن دراسة الواقع الإنساني من أعقد الدراسات وأعسرها، لطبيعة ذلك الواقع وتداخل معطياته وخيوطه وظواهره، وتسارع أحداثه وقضاياه ونوازله[٢]، لذلك فإن فهمه يعد أمراً مهما جداً في اختيار الوسيلة المناسبة.

وإذا أردنا معرفة مكونات هذه الظواهر المعقدة؛ لا بد لنا من ملاحظة الواقع الإنساني المعيش الذي يتكون حسب بعض الباحثين من خمسة أصناف (أنواع)، هي:

الواقع الفطري: ذلك أن الإنسان مفطور على نظام معين في أصل جبلته.

الواقع التاريخي: باعتبار الإنسان كائن تاريخي، يمتص الكثير من القيم والمفاهيم والعادات والتقاليد، ويتمثلها في حياته.

الواقع النفسي: للأفراد والمجتمع، عل اعتبار أن للفرد سيكولوجيته الخاصة، وللمجتمع سيكولوجيته المتميزة كذلك.

الواقع الاجتماعي: بما فيه المسألة المعاشية، ومنظومة العادات والتقاليد التي تحكم العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع وتوجهها.

واقع المرحلة والعصر: على اعتبار أن الوضع المحلي والعالمي الراهنان يؤثران في تشكيل معادلة الواقع الإنساني الفردي والجماعي[٣].

---

(١) النجار، **خلافة الانسان**، ص١٢٠.

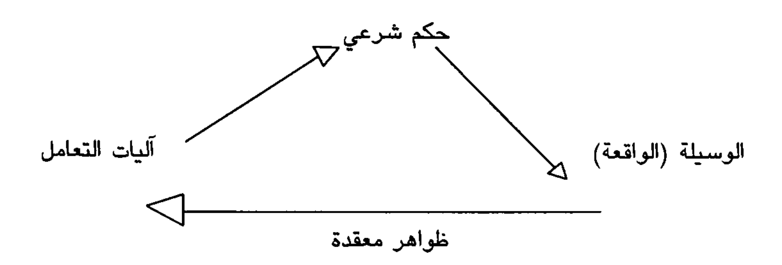
(٢) الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته**، ج٢/ ص٦٥.

(٣) برغوث، الطيب: **الأبعاد المنهجية لإشكالية التغيير الحضاري وضرورة المنهج**، ط١، (الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام)، ص٣٨ ـ ٤٠.

ثانيا: تحليل العوامل المكونة لها:

لتحليل مركبات معادلة الواقع الإنساني المعاش لابد من معرفة جملة من الآليات تستخدم كل آلية حسب المركب الذي تختص به، ومن هذه الآليات: آلية المعلومات، وآلية التحليل، وآلية التفسير:

ثالثا: اعتبار صحتها أو بطلانها بما تقدم في بداية الحديث عن الضابط الأول:



الضابط الثاني: عدم عودتها على المقصد بالإبطال.

عرفنا من خصائص الوسائل أن الوسائل بالنظر إلى كونها وسائلَ، لم تشرع لذاتها، بل شرعت ونيطت بها الأحكام لأجل المقاصد التي تفضي إليها، فهي مقصودة لتحقيق مقاصد الشارع وهذا يستلزم أن كل وسيلة رجعت على مقصدها بالإبطال، فهي باطلة في العمل بها، وإن كانت مشروعة في نفسها أصالة. وفي هذا يقول الشاطبي: «كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط هو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها؛ فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين»[(١)]

أما عن الوجهين اللذين تحدث عنهما فهما؛ أولاً: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، وثانياً: أن في فوات المصلحة الأصلية وحصول التكميلية إبطال للأصل.

يقول الشاطبي عن الأول: «أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص١٣.

التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا»[1].

أما الثاني فيقول عنه: «والثاني: أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت... والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر»[2].

الضابط الثالث: النظر في المآل.

فلا يكفي في الوسيلة المرسلة أن يحكم عليها بالجواز الشرعي بالنظر إلى الأدلة الكلية عموما وبإطلاق؛ بل إن النظر في المآل الذي يفضي إليه مهم وواجب من حيث معرفة درجة إفضائها إلى المقصد المتوسل إليه ،وذلك بأن لا تترتب على التوسل بهذه الوسيلة إلى مقصدها مفسدة تزيد على مصلحة هذا المقصد، أو تماثلها. فإذا ترتب على تحصيلها مفسدة أعظم منها أو مثلها كانت تحصيلا لمفسدة[3]. و«كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها»[4]. وكما يذهب إليه ابن القيم، فإن «وسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها... ووسائل الطاعات والقربات، في محبتها، والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غايتها»[5].

---

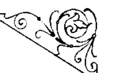
(١) المصدر نفسه، ج٢/ ص١٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص١٤ ـ ١٥.

(٣) التهامي، «الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية» (٢ من ٢)، ص١٣.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١/ ص٩١.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣/ ص١٠٨.



البـــاب الأول

وسائل حفظ النسل من جانب الوجود

الفصل الأول: الزواج الشرعي

الفصل الثاني: وسـائـل إيـجـاد الـنـسـل الـمـحـرمـة والمختلف في مشروعيتها

الفصل الثالث: الوسائل الاصطناعية لإيجاد النسل

توطئة:

جاء في الفصل التمهيدي أن المقصود بوسائل حفظ النسل هي الطرق والسبل المشروعة التي يتوصل بها إلى اكتشاف المقاصد عموما والإفضاء إلى تحقيق مقصد الشارع في إيجاد النسل واستمرار بقائه ووجوده، بما يضمن تحقيق معاني خلافة الإنسان على الوجه الأمثل. سواء أكان ذلك من خلال المسالك العملية الإجرائية المستنبطة نصا من الوحي، أو المجتهد في استكشافها، أو المستجدة في واقع الناس.

وهذا الباب سيخصص إن شاء الله للقيام بدراسة تحليلية لهذه الوسائل مع التركيز على الوسائل التي يكون بها حفظ النسل من جانب الوجود؛ أي وسائل إيجاد النسل والوسائل التي تحقق إجراء وتنزيل هذه الوسائل؛ حيث اتفق علماء الأمة على عدّ «النكاح» الوسيلة الوحيدة[1] المشروعة والمعتبرة لإيجاد النسل ابتداءً وهي مما يمكن أن يتسع لها مفهوم الحفظ بمستوييه؛ المستوى الأول: الحفظ على مستوى آحاد الأفراد، والمستوى الثاني: الحفظ على مستوى عموم الأمة. وهذا ما سيتم بحثه في الفصل الأول.

أما في الفصل الثاني فسيكون الحديث عن وسائل إيجاد النسل المحرمة والمختلف في مشروعيتها. أما الفصل الثالث فسيخصص للوسائل المسكوت عنها، أو الوسائل المرسلة، وهي الوسائل الاصطناعية التي اكتشفت حديثا ولا يزال البحث والتجارب الطبية قائمة عليها، بحيث ستتحدد مدى مشروعيتها بتطبيق قواعد اعتبار الوسائل التي تم تناولها في الفصل التمهيدي.

---

(١) لا يمكن بحال التغاضي عن عدّ «التسري» وسيلة مشروعة إلى جانب «النكاح» في إيجاد النسل، لكن التعرض لهذه المسألة أصبح غير ممكن واقعا الآن في ظل الظروف التي يعيشها المسلمون اليوم.

الفصل الأول

الزواج الشرعي

المبحث الأول: مقاصد الزواج وموقع النسل منها

المبحث الثاني: ضوابط عقد الزواج ودورها في حفظ النسل

المبحث الثالث: معوقات تحقيق مقاصد الزواج - المغالاة في المهور نموذجا -

توطئة

يتناول هذا الفصل دراسة الزواج الشرعي باعتباره أحد أهم وسائل إيجاد النسل، وباعتباره الوسيلة المباشرة والقطعية المفضية إلى هذا المقصد. وهذه الدراسة ستبتدئ ببحث مقاصد الزواج، التي قصد إليها الشارع الحكيم من هذا العقد، ومعرفة موقع (حفظ النسل إيجادا) منها، والتطرق لحكم الزواج بالنسبة للأفراد، وحكمه باعتبار قاعدة الكلي والجزئي. وهذه النقاط ستفصل في المبحث الأول. أما المبحث الثاني فسيخصص لبحث ضوابط عقد الزواج الشرعي، هذه الضوابط التي تسهم بطريق مباشر في تحقيق عملية حفظ النسل واقعا؛ فإن الشارع الحكيم قيّد عقد الزواج بضوابط، وحدّد له أركانا وشرط له شروطا تضبطه وتميزه عن السفاح والزنا وغيرها من الأنكحة الباطلة. وللفصل جزء تطبيقي يحتويه المبحث الثالث في محاولة لمعالجة مشكلة العزوف عن الزواج، والتي من بينها ـ كما سلف ـ «المغالاة في المهور». وعلى الرغم من كون المهر وسيلة الوسيلة في حفظ النسل، إلا أنه أصبح سببا في سقوط «كلية النسل» نتيجة للمغالاة والتعنت فيه، وهو مما لا يعقل شرعا لأن الوسيلة هنا ترجع بالإبطال على المقصد، ناهيك عن وسيلة الوسيلة!

المبحث الأول

مقاصد الزواج وموقع النسل منها

المطلب الأول:
حكم الزواج باعتبار قاعدة الجزئي والكلي.

للأحكام والتكاليف التي جاءت بها الشريعة الإسلامية مقاصد وغايات. إذ تنقسم هذه المقاصد إلى نوعين؛ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وهذه الأخيرة تنقسم إلى قسمين أيضا؛ مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية، وهي وإن كانت نفسها مقاصد إلا أنها تعد وسائل تحقق مقاصد الشارع بنوعيها: القريبة أي (الكليات الخمس)، أو العالية (مطلق المصلحة والمفسدة)[1]. فإنه ومثل أي عقد في الشريعة، فإن للزواج مقاصد أصلية وأخرى تبعية، وفي الوقت نفسه هو الوسيلة الوحيدة التي تحقق إيجاد مقصد النسل بالطريق المشروع.

والمقصود بالمقاصد الأصلية: تلك الغايات والحِكم التي شرعت لأجلها الأحكام أصالة، فهي «لا حظّ فيها للمكلف لأنها تختص بقيام مصالح عامة مطلقة، دون تقييدها بزمن معين أو محدد»[2]، فالأصلية ما أراده تبارك وتعالى من تشريعه للأحكام في المحافظة على مقصود الشرع، و«مقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم»[3]. فالمحافظة على مقاصد الشريعة الخمس هي محافظة على المقاصد الأصلية لأحكام الشريعة جملة وتفصيلاً.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٠٨.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص١٧٦ بتصرف.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ص١٧٤.

والزواج مثله مثل كل عقد شرعي، له مقصد أصلي ومقاصد تبعية كما سبق ذكره، فهو مشروع للتناسل إيجاداً واستدامة، بإيجاد النسل والذرية بالطريق الشرعي، غير المشكوك في نسبه، واستدامته بتعهد هذا النسل ضمن مؤسسة الزواج الشرعية، المتماسكة القواعد.

فهذا القصد الأصلي، هو الذي ألزم المكلف بحفظه في نفسه اعتقاداً وعملاً، بالرغبة والحث، والرهبة والأمر، بما يعرف بحفظ المقاصد الأصلية الضرورية العينية، «رضي (المكلف) بذلك أم لم يرض.. بل إذا فرط في إحدى الضروريات فإنه يحجر عليه، ويكره على حفظها، ويعاقب على تضييعها في الدنيا والآخرة، فمن هنا صار مسلوب الحظ، محكوما عليه في نفسه»[1].

فالزواج وإن كان في أصله مشروعا بالكتاب في قوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإيمائكم﴾ [النور: ٣٢]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وبالسنة في قولهﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج..)[2]؛ إلا أن صيغ الأمر في الآيتين و﴿فَانكِحُوا﴾ و﴿فَانكِحُوا﴾ التي جاءت بصيغة الأمر المعروفة «افعل»، وفي الحديث (فليتزوج) وهي صيغة المضارع المقترن بلام الأمر، هي صيغ مترددة بين الوجوب والإباحة والندب[3]. فالنكاح بموجب الاختلاف في صيغة الأمر فيه صار أصوليا مختلفا في حكمه فقهيا. فمال الحنابلة والحنفية والمالكية إلى أن صيغة الأمر تقتضي الندب لوجود قرينة تدفع معنى الوجوب، واختُلِفَ بعد ذلك في القرينة، فذهب الحنابلة والمالكية إلى أن القرينة هي «ما طاب» في الآية، «فالواجب لا يقف على الاستطابة، فيدل على أن المراد بالأمر الندب»[4]، وهذا مذهب الحنابلة والمالكية[5]، أما حجة الحنفية فهي كون المصطفىﷺ بيّن الفرائض والواجبات ولم

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ١٣٨.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) راجع أقوال الأصوليين في مسألة« موجب الأمر». الغزالي، المستصفى، ص ٢٠٥؛ الآمدي، الإحكام، ج٢/ ص ١٦٢.

(٤) ابن قدامة، موفق الدين: المغني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٦/ ص٤٤٦.

(٥) يقول الدسوقي: «قوله والأصل فيه الندب :أي وأما بقية الأحكام فهي عارضة له». أنظر : الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (مكتبة زهران)،

يذكر من جملتها النكاح[1]. وأما الشافعية فإنهم ذهبوا إلى القول بأنه «مستحب لمحتاج إليه يجد أُهْبَتَهُ[2] فإن فقدها استحب تركه.. وإلا فلا، لكن العبادة أفضل»[3]، أي أن النكاح في حالة الاعتدال (عدم الاحتياج) مباح، فتركه والتفرغ للعبادة أفضل، أخذا بمفهوم المخالفة، كما هو مشهور عن الشافعي. وبتفصيل أكثر، يذهب النووي[4] إلى أن «الأمر في هذا الحديث بالنكاح لمن استطاعه وتاقت إليه نفسه وهذا مجمع عليه، لكنه عندنا وعند العلماء كافة أمر ندب لا إيجاب... أما الأفضل من النكاح وتركه فقال أصحابنا الناس فيه أربعة أقسام... وقسم يجد المؤن ولا تتوق فمذهب الشافعي وجمهور أصحابنا أن ترك النكاح لهذا والتخلي للعبادة أفضل»[5]. ولأن عقد النكاح يتطلب توفر أركان وشروط محددة، فإذا وجدت ولم يوجد لها موانع تنفيها، فالزواج يصير مندوبا في حق القادر عليه. فهنا يزجر على تركه، ويُحمل على الزواج تحقيقا للمقصد الأصلي وهو التناسل؛ وهو المقصد القريب، ناهيك عما يحققه من مقصد كلي وهو عمارة الأرض بذريته الصالحة، لقولهﷺ: (تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة)[6]. هذه المباهاة التي تتحقق بالجانب الكمي والنوعي؛ في تكثير أتباع المصطفىﷺ، ومباهاته للرسل

ج٢/ ٢١٥؛ ابن رشد، أبو الوليد (الجد): **المقدمات الممهدات**، (بيروت: دار صادر)، ج٢/ ص٣٤٣.

(١) السرخسي، **المبسوط**، ج٤/ ص١٩٣.

(٢) أهبته: هي مؤن النكاح، من مهر وكسوة، ونفقة اليوم. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص ٢٠٣.

(٣) النووي، يحي بن شرف: المنهاج (مطبوع مع شرحه **مغني المحتاج**)، (دار الفكر)، ج٤/ ص٢٠٣ وما بعدها.

(٤) هو يحي بن شرف بن مِرَى، الشيخ الإمام العلامة محي الدين أبو زكريا، النواوي ثم الدمشقي الشافعي، كبير **فقهاء زمانه**، وحجة من حجج العلم. ولد بنوى سنة ٦٣١هـ وتوفي سنة ٦٧٦هـ. صنف: «شرح مسلم» و«الأذكار» و«شرح المهذب» و«المنهاج» وغيرها. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٨/ ص٣٩٥؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٣/ ص٢٩٤.

(٥) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج٩/ ص١٧٣ وما بعدها.

(٦) الحديث ورد عن سعيد بن أبي هلال مرسلا. وقال المناوي في شرح الحديث: «أي أفاخر بسبب كثرتكم الأمم السالفة يوم القيامة». أنظر: السيوطي، جلال الدين: **الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير للمناوي**، ط٢، (دار الفكر، ١٩٧٢م)، ج٣/ ص٢٦٩؛ وقال ابن العربي: «ففي بعض الآثار (تناكحوا تناسلوا...)، وهذا إن لم يكن صحيحا [أي الحديث] ولكن معناه صحيح؛ فإن أمة محمد أعظم الأمم عددا وأرفعهم رتبة». أنظر: ابن العربي،

عليهم السلام بعدد المسلمين المتبعين لرسالة الإسلام وتعاليمها ومباهاته بنوعية هؤلاء الأتباع الذين استطاعوا حمل رسالته، وتحقيق الخلافة في أرض الله تعالى بالعمارة والعبادة. حيث لم يقصد الرسولﷺ من الحديث المباهاة بالعدد والكم فقط، وإنما المقصود مع تكثيره صلاحه واستقامته وتربيته وتنشئته؛ ليكون صالحا مصلحا في أمته وقرة عين لوالديه[1]. وهو ما يتأكد في حديث آخر يحذر فيه الرسولﷺ من مغبة الكثرة ونسيان النوعية، وهو الحديث المعروف بحديث «غثاء السيل»: (يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل)[2].

فالزواج عموما، ومن خلال ما تبيّن سابقا تعتريه الأحكام الخمسة في حق المكلفين بالنظر إلى المآل الذي يؤدي إليه العزوف عنه نهائيا. فهو مرة واجب، وأخرى مندوب، وثالثة مباح، ورابعة مكروه، وخامسة حرام؛ وهي المسألة التي تطرقت إليها الكتب الفقهية عند معالجتها باب «النكاح»، فهو أمر ينطبق على آحاد الأفراد وبالنظر إلى حالهم، من ناحية الرغبة فيه، والقدرة عليه، حيث يبقى حكمه العام الندب في حال الاعتدال على رأي عامة الفقهاء خلافا للشافعية.

أما إذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر، فإن الأحكام الخمسة تعمل مع بعضها البعض في دائرة تكاملية، وهذا من خلال النظر المقاصدي، وباعتبار قاعدة «الكلّية والجزئية»؛ أحد أهم مفاهيم الدراسة المقاصدية. «فإذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل»[3]، فالنكاح إذا نظرنا إليه من جهة الجزئي فهو مندوب على رأي عامة الفقهاء؛ أي إذا أراد المكلف أن يتزوج فله ذلك إذا تحققت كل أركان وشروط عقد النكاح، وأما إذا رأى في نفسه أن لا داعية تدعوه لذلك،

أبو بكر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م)، ج٢/ ص٦٧٨.

(١) أبو زيد، بكر بن عبد الله: حراسة الفضيلة، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ٢٠٠٠/ ١٤٢١هـ)، ص ١١٨.

(٢) رواه أبو داود، في كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام؛ أنظر: أبو داود، سنن أبي داود مع شرح عون المعبود، ج١١/ ص٤٠٥؛ ورواه أحمد في المسند. أنظر: ابن حنبل، الإمام أحمد: المسند، ط٢، (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ج٥/ ص٢٧٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١/ ص١٣٢.

فالأمر يرجع إليه كذلك؛ وهذا بالنظر إلى آحاد الأفراد، أي أنها مسألة تخص كل فرد في المجتمع على حدة، فالترك في بعض الأوقات لبعض الأفراد لا تأثير له في انعدام النوع الإنساني. أما إذا اتفق وتمالأ عموم الأفراد على عدم الزواج وركنوا إلى التبتل، فهذه مسألة أخرى، نتائجها تكون وخيمة في اختلال النمو السكاني للمجتمعات، فيتضاءل النسل بحيث تكثر الوفيات وتقل نسبة المواليد، وهكذا يختل مقصد النسل، وينعدم بانقطاع النوع الإنساني، فيرتفع بذلك أصل التكليف. ولهذا «فالنكاح واجب على الكفاية لا على التعيين، فلا يأثم بتركه إذا قام به البعض، وأما لو لم يقم به أحد أثم الكل؛ لأنه سبب للنسل، والعالم مفتقر إليه، فثبت أثر الوجوب في الجملة... فما وجب النكاح من حيث إنه حق للعبد، بل من حيث أنه سبب لبقاء النسل؛ لأن الله حكم ببقاء العالم ولا بقاء لهم إلا به»[1]، وهذا نظر بحسب «الكليّة»؛ «فالنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع، من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني»[2]؛ لأن الكلي ما اعتبر كليا إلا باعتبار جزئياته، فالعلماء لم يعتبروا كلية النسل مقصدا وكليةً إلا عند استقرائهم وتتبعهم لجزئياتها المرتبطة بها؛ من حث الشارع الحكيم على النكاح وطلب الولد، وغيرها من الجزئيات التي سنتطرق إليها لاحقا خلال بحثنا كله، والتي ستظهر من خلال استقراء مجموع الآيات والأحاديث الدالة على حفظ مقصود الشارع من النسل. وأن النكاح هو الوسيلة إلى هذا المقصد.

أما **المقاصد التبعية**: فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له «مقتضى ما جُبِلَ عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسدِّ الخلاّت، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت بأن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل الانسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره»[3]، ومن هنا لم تَخْلُ مقاصد الزواج من وجود مقاصد تبعية عُدَّت مقاصد خادمة

---

(١) ابن الجوزي، سبط (أبو المظفر شمس الدين بن قزأغلي، المعروف سبط ابن الجوزي): وسائل الأسلاف إلى مسائل الخلاف، تحقيق: سيد محمد مهنى، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ص١٢٢. بتصرف طفيف.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ج١/ ص١٣٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص١٧٧ ـ ١٧٨.

للمقصد الأصلي (التناسل وإيجاد النسل) ومكملة له، وفي الوقت نفسه تحصل بها الفائدة للمكلف نفسه، ومن ذلك أن الزواج نفسه يعد مطلبا فطرياً، وسنةً تسير عليها جميع الكائنات الحية بما فيها الإنسان، فهو خاصية من الخصائص الطبيعية التي ترتبط بالجنس الحيواني كله، فالإنسان ينزع للاتصال بالنوع الآخر من جنسه ليشبع مطالبه النفسية والروحية، بطلب السكينة والتأنس والطمأنينة والاستمتاع بمحاسن النساء إضافة إلى «الامتاع الجنسي بالإشباع العفيف إلى الجنس عند الرجل والمرأة»[1]، كما أن «التعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء»[2] وغيرها كثير مما سنعرض له لاحقاً بحول الله تعالى وقوته.

المطلب الثاني:

المقصد الأصلي للزواج: التناسل وطلب الولد.

طلب الولد مطلب فطري جبل عليه الإنسان منذ الأزل في أن يكون له ذرية وحفدة، «ففي جبلة الانسان حب الامتداد، واستمرار الأثر من خلال عقبه، والنفرة من الانفراد وانقطاع النسل والولد»[3]. فالذرية تمثل قرة العين للإنسان، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان: ٧٤] حيث يشبع الزوجان حاجاتهما النفسية والجسمية في صفتي الأمومة والأبوة، مما ينمي عندهما وينضج شخصيتهما، بحيث يكتمل البناء الأسري فتتوسع دائرة الزواج من فردين اثنين إلى مؤسسة جماعية، ومن هنا تكون بداية الحياة الاجتماعية، فلا ينقطع النوع الانساني، وتبنى المجتمعات، ليتحقق «التعاون على مهام الحياة، وتحقيق الخلافة في الأرض»[4].

فالميل والنزوع الغريزي في الإنسان لطلب الولد، مما لا يمكن إنكاره، وهو

---

(١) مرسي، كمال إبراهيم: **العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام**، ط١، (الكويت: دار القلم، ١٩٩١م)، ص٣٦.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٥٩.

(٣) عقلة، محمد: **نظام الأسرة في الإسلام**، ط١، (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٣م)، ج١/ ص١٧.

(٤) صقر، عطية: **الأسرة تحت رعاية الإسلام**، ط١، (الكويت: مؤسسة الصباح، ١٩٨٠م)، ج١/ ص١٠٣.

الذي لم تستنكره الشريعة الإسلامية، حيث وصفت ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]، ولم تقف شريعة الله تعالى عند موافقتها الطبيعة البشرية في حب الولد، بل زادته تشريفاً وتنويها، إذ اعتبرته أساساً لتحقيق وظيفة الاستخلاف واستمرارها، ولذا يمكن القول إن «غاية الزواج في الإسلام عبادة الله وتعمير الأرض»[١].

فلم يكن المقصود من التناسل والتوالد، هذه العملية لذاتها، إذ الحيوانات وباقي الكائنات الحية تتناسل أيضاً، وتناسلها كان لمجرد قضاء الشهوة الغريزية، أما تناسل الإنسان، فهو غير مقصود لذاته، بل مقصود لغيره، وهو الحفاظ على عملية الاستخلاف، والقيام بعمارة الأرض.

فالزواج، هذه المؤسسة الصغيرة والخطيرة في الوقت نفسه، ذات الشراكة الثنائية، تؤدي لا محالة إلى توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية بالأواصر المتفرعة عنها، كآصرة النسب، وآصرة المصاهرة، وآصرة الرضاع، وغيرها. مما يوسع هذه المؤسسة ذات الأفراد المعينين إلى مؤسسة المجتمع ومؤسسة الأمة، ذلك أن «قرابات الرحم وأواصر الصهر والأنساب هي في الحقيقة مؤسسات بدائية[٢] طبيعية للتمدن الإنساني»[٣]. وبتوسيع دائرة العائلة الواحدة إلى دوائر متعددة تتكون مؤسسة المجتمع والأمة. حيث سيقوم أفراد هذه المؤسسة بالإنتاج العملي، وممارسة ألوان النشاط العمراني، «فيحتاج المجتمع الإنساني لبقائه، والتمدن الإنساني لاطراده، وارتقائه كل سنة إلى ملايين من الأزواج يتقدمون للقيام بهذه الخدمة وتبعاتها راضين مختارين، فيتعاقدون بينهم النكاح ويؤسسون المزيد من الأسر»[٤].

ولتحقيق هذا الغرض المتمثل في إنشاء أسر متعددة متباينة تسهم في عملية العمارة والتمدن، أجاز الإسلام الزواج بين الرجال من المسلمين من النساء من أهل الكتاب، وحرّم ذلك على النساء المسلمات، وأبيح الزواج بين الأبيض

---

(١) مرسي، **العلاقة الزوجية والصحة النفسية**، ص٤٢.

(٢) نأخذ معنى بدائية هنا بمعنى أولية وأساسية وليس بمعنى أنها متخلفة وغير متحضرة بمعناها الأنثروبولوجي.

(٣) المودودي، أبو الأعلى: **الحجاب**، (دار الفكر)، ص ٢٢٥.

(٤) المودودي، **الحجاب**، ص١٥٦.

والأسود، وبين الشرقي والغربي، وهو عمل أجازه الإسلام ودعا إليه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ١٣]، داعيا بذلك إلى «تحقيق الوحدة بين الجنس البشري»(١)، وتوسيع شبكة العلاقات الاجتماعية، وهو من شأنه أن يدعم القيام بعملية الاستخلاف.

ولذلك نجد ابن خلدون يعلل الحكمة من الزواج بالتعمير، «وذلك أن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم»(٢)، كما يقول أيضاً: «نجد آثاراً كثيرة من المباني العظيمة تعجز الدول عن هدمها وتخريبها مع أن الهدم أيسر من البناء بكثير.. فإذا وجدنا بناء تضعف قوتنا البشرية عن هدمه مع سهولة الهدم علمنا أن القدرة التي أسسته مفرطة القوة»(٣)، وإذا كان حديث ابن خلدون عن التكاثر العددي الذي أنتج قوة بشرية مما يمكن أن يسهم في العمران، فإن التكاثر العددي إذا ما أضيف إليه التكاثر النوعي، فإن الاضطلاع والقيام بوظيفته من شأنه أن يتيسر ويدوم. ومن هنا جاء دعاء الصالحين في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان: ٧٤]، فالمولى تبارك وتعالى لم ينكر على المؤمنين هذا الدعاء، «فإنهم يُعْنون بانتشار الإسلام وتكثير أتباعه. فيدعون الله أن يرزقهم أزواجاً وذريات تقرُّ بها أعينهم، فالأزواج يُطِعْنهم باتباع الإسلام وشرائعه، والذريات إذا نشأوا مؤمنين، وقد جمع ذلك لهم في صفة (قرة أعين)، فإنها جامعة للكمال في الدين واستقامة الأحوال في الحياة»(٤).

ومما يؤكد على مسايرة الإنسان لفطرته وغريزته في حب النسل والذرية هو دعاء الأنبياء عليهم السلام بالذرية كما جاء في القرآن الكريم؛ حيث جاء عن زكريا عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ٣٨]. فسيدنا زكريا عليه السلام يدعو ربه أن يهبه

---

(١) حلمي، إجلال إسماعيل: دراسات عربية في علم الاجتماع الأسري، ط١، (دبي: دار القلم، ١٩٩٠م)، ص١٧.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، (دار الفكر)، ص٣٤٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص٣٤٦.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ج١٩/ ص٨١.

ولدا، بالرغم من السن الذي وصله، «على أنه كان آيساً من الولد بسبب شيخوخة زوجته. فلما رأى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد»[1].

والأمر غير مرتبط بالمقصد القريب في الدعوة للحصول على الولد فقط، بل أن للمقصد العالي وجودا في دعاء الأنبياء، في تحقيق مقصد الاستخلاف والوراثة في الأرض.

كما نجد آية أخرى تبين لنا مغزى طلب سيدنا زكريا عليه السلام الذرية، هذه الآية هي قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦]؛ «أي أن يكون دعاءً لإرث النبوة وإرث المناهج وإرث القيم»[2].

فكان الزواج سنة كونية عمل بها الأنبياء والمرسلون، وأكد عليها القرآن الكريم بتشريعه أحكامها، وضوابطها؛ ودعوته إليها لتحقيق مطلب التناسل، اتباعا لقاعدة الانتقال بالوازع الجبلي إلى الوازع الديني[3]، ليكون للإنسان نصيب في الثواب حتى وهو يأتي المطلب الفطري، منّة ونعمة من العلي القدير لعباده إن هم أدوا حق العبادة، «فالزواج الشرعي من الأعمال التعبدية التي يثاب عليها الرجل والمرأة فبه يكتمل دينهما»[4].

وجاءت الآيات حاثة داعية إلى النكاح بطريقة غير مباشرة، بِعَدِّ الزواج سنة بني آدم، وسنة الأنبياء عليهم السلام. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨]. هذه الآية جاء في تفسيرها قول القرطبي: «هذه الآية تدل على الترغيب في النكاح والحض عليه، وتنهى عن التبتل، وهو ترك النكاح، وهذه سنة المرسلين كما نصت عليه الآية»[5]. ويقول تبارك وتعالى أيضا ﴿وَالَّذِينَ

---

(١) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٤/ ج٧/ ص١٨٩.

(٢) الشعراوي، محمد متولي: **تفسير الشعراوي**، (دار أخبار اليوم)، مج ٣/ ص١٤٤٣.

(٣) قال ابن عاشور: «استخدمت الشريعة أنواع الوازع الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة، فاعتمدت في ذلك على الوازع الجبلي، فكان كافيا لها من الإطالة بالتشريع للمنافع التي تتطلبها النفس من ذاتها. مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل والزوجات» كما قال أن: «الوازع الجبلي تمهيد للوازع الديني». أنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٢٤، ١٢٦ على التوالي.

(٤) مرسي، **العلاقة الزوجية والصحة النفسية**، ص٤٠.

(٥) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج٩/ ٣٢٧.

يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان: ٧٤]. فحب الولد أمر فطري لم ينكره المولى تبارك وتعالى على عباده، فنعمة الولد منّة وهبة منه تبارك وتعالى؛ فلا حرج أن يدعو المسلم ربه أن يرزقه البنين، وأن يمن عليه بالذرية الصالحة، ذلك أن الإنسان إذا بورك له في ماله وولده قرّت عينه بأهله وعياله، حتى إذا كانت عنده زوجة اجتمعت له فيها أمانيه من جمال وعفة ونظر وحوطة أو كانت عنده ذرية محافظون على الطاعة معاونون له على وظائف الدين والدنيا، لم يلتفت إلى زوج أحد ولا إلى ولده، فتسكن عينه على الملاحظة، فذلك حينئذ قرة العين وسكون النفس[1].

والآيات عديدة في الحث على النكاح؛ من مثل قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ [النور: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وقوله تعالى أيضا: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

يقول الإمام الرازي في تفسير آية البقرة هذه: «وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة؛ أي لا تباشروا الشهوة وحدها، ولكن ابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل»[2]. فهل هذا يعني أن طلب الشهوة لا يصح؟ ذلك ما سيتضح لاحقا من أنه مطلب تبعي، وأن الإمام الرازي هنا يؤكد على المقصد الأصلي فقط.

ويذكر صاحب تفسير المنار أن الشيخ محمد عبده فسر هذه الآية بقوله: «واطلبوا بمباشرتهن ما قدره لجنسكم في نظام الفطرة من جعل المباشرة سببا للنسل، أو عسى أن يكون كتبه لكل منكم»[3]، ولذلك يرى رشيد رضا أن «إتيان النساء بالزواج الشرعي من الجهة التي يبتغى بها النسل من أعظم العبادات»[4].

وجاء أيضا في سورة البقرة ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟

---

(١) المصدر نفسه، ج١٣/ ٨٢.
(٢) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج١٣/ ج٥/ ص١١٧.
(٣) رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ط٢، (بيروت: دار المعرفة)، ج٢/ ص١٧٧.
(٤) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج٢/ ص٣٦١.

﴿لِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة ٢٢٣]، قال الرازي: «حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد، وهذا على سبيل التشبيه، فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد»(١)، وقال القرطبي: «حرث: تشبيه، لأنهن مزرع الذرية؛ ولأن الحكمة في خلق الأزواج بثّ النسل»(٢).

فلم تنكر الشريعة هذا المطلب الفطري، فهي كعادتها تأتي لتؤكد على ما جبل عليه الانسان، فتساير الطبيعة الإنسانية، ولكن لم تقف عند هذا الحد، بل جاءت لتهذب وتيسر كذلك. فشرعت شريعة الإسلام الزواج، وسنت له الأحكام، ودعت إليه، وجعلت منه السبيل المشروع والطبيعي لتحقيق هذا المطلب، اتباعا لقاعدة الانتقال بالوازع الجبلي إلى الوازع الديني، ليكون للإنسان نصيب في الثواب. وهو ما يؤكده قول النبيﷺ: (وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر. قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر. فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له بها أجر)(٣).

وحثّ الرسولﷺ على الزواج أيضا، مؤكدا أن هذا المطلب فطري، ولا يخالف أحكام الشرع، بل هو من سنتهﷺ وسنة الأنبياء أجمعين عليهم السلام، حيث قال: (أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)(٤).

قال ابن حجر في شرح الحديث: «قوله (فمن رغب عن سنتي فليس مني) وطريقة النبيﷺ الحنيفية السمحة، فيفطر ليتقوى على الصوم، وينام ليتقوى على القيام، ويتزوج لكسر الشهوة، وإعفاف النفس وتكثير النسل»(٥).

ومما يؤكد أن المقصد من تشريع الزواج هو التناسل، ما ورد عن جابر أن

---

(١) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٣/ ج٦/ ص٧٥.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣/ ص٩٣ ـ ٩٤.

(٣) الحديث أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم ١٠٠٤. أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٧/ ص٩٦.

(٤) الحديث أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم ٥٠٦٣. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص١٠٤.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص١٠٥.

رسول اللهﷺ قال: (فعليك بالكيس الكيس)[١]، قال البخاري: يعني الولد[٢].

ونقل ابن حجر عن القاضي عياض[٣] أن الزواج «مندوب في حق كل من يرجى منه النسل، ولو لم يكن في الوطء شهوة»[٤]، وهذا عند شرحه لحديث: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)[٥].

فهذا المصطفىﷺ ما يفتأ يحث أمته على التناكح حتى ينجبوا جيلا مسلما يباهي به يوم القيامة، حيث قال (تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة)[٦].

وقال المصطفىﷺ (وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم...)[٧]. وعن معقل بن يسار رضي الله عنه قال جاء رجل إلى رسول اللهﷺ فقال يا رسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب ومال إلا أنها لا تلد أفأتزوجها فنهاه، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك فنهاه ثم أتاه الثالثة فقال له مثل ذلك. فقال رسول اللهﷺ (تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم) قال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم

---

(١) الحديث أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب طلب الولد، رقم ٥٢٤٦. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ٣٤١.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص٣٤١. قال عياض: «فسر البخاري وغيره الكيس بطلب الولد والنسل، وهو الصحيح»، أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص٣٤٢.

(٣) هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. كان إمام وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب، فقيها أصوليا. من تصانيفه: «الاكمال في شرح كتاب مسلم» و«الشفا بتعريف حقوق المصطفىﷺ» و«ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» و«الغنية». ولد سنة ٤٩٠هـ بسبتة، وتوفي سنة ٥٤٤هـ بمراكش. أنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣/ ص٤٨٣ ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص ص١٦٨ ـ ١٧٢ ؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٥/ ص٩٩؛ الذهبي، شمس الدين محمد، تذكرة الحفاظ، ط٤، (الهند: حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس المعارف العثمانية، ١٩٦٨)، ج٤/ ص١٣٠٤؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص ١٣٢.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص١١١.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) رواه ابن ماجه، في أبواب النكاح، باب ما جاء في فضل النكاح، رقم ١٨٥١. أنظر: ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج١/ ص٣٤٠.

يخرجاه بهذه السياقة[1].

ويعلل الإمام الدهلوي[2] الزواج بالودود الولود فيقول» أقول تواد الزوجين به تتم المصلحة المنزلية، وكثرة النسل بها تتم المصلحة المدنية والمالية. وودّ المرأة لزوجها دال على صحة مزاجها، وقوة طبيعتها مانع لها من أن يطمح بصرها إلى غيره»[3]، وقد روى عن عمر أنه كان يقول: إني لأتزوج المرأة وما لي فيها من حاجة، وأطؤها وما أشتهيها. قيل له: وما يحملك على ذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: حبي أن يخرج الله مني من يكاثر به النبيﷺ النبيين يوم القيامة ..»[4].

وهكذا اتفقت الآيات والأحاديث النبوية الداعية إلى النكاح والزواج، والحاثة عليه، اتفقت على المقصد الأسمى لهذا الزواج والمتمثل في طلب الولد ابتداءً. فالنكاح هو الطريقة الوحيدة المشروعة لإيجاد النسل أولاداً وحفدة، حتى لا ينقطع النوع الانساني، وينقطع المقصد الأعلى؛ وهو الاستخلاف. قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العنكبوت: ٢٨ ـ ٢٩].

قال الرازي في تفسير هذه الآية: «أئنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل؛ يعني تقضون الشهوة بالرجال مع قطع السبيل المعتاد مع النساء المشتمل على

(١) النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمد: المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م)، ج٢/ ص١٦٢.

(٢) هو أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين العمري الدهلوي، لقبه قطب الدين، شهرته شاه ولي الله، الفقيه الحنفي الأصولي المحدث المفسر الصوفي. كان من أعلام المصلحين، بلغ مرتبة لا تقل عن مرتبة حجة الإسلام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية، وقد جمع الله له من العلوم والمعارف ما جعله سيد قومه، في اللغة والحديث وفي تفسير القرآن، وفي أصول الفقه، وعلم العقائد وغيره، ولد بدهلي (دلهي حاليا) الهند سنة ١١١٤هـ. من مؤلفاته: «الإنصاف في بيان سبب الاختلاف» و «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد» و «حجة الله البالغة في أسرار الأحاديث وعلل الأحكام»، «المصفى شرح الموطأ» و «المسوى شرح الموطأ». توفي في ١١٧٦هـ. أنظر: مقدمة حجة الله البالغة، ط٥، (القاهرة: دار التراث، ١٣٥٥هـ)؛ إسماعيل، شعبان محمد: **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، ط١، (الرياض: دار المريخ، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٥١٨.

(٣) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢/ ص١٢٣.

(٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٩/ ص٣٢٨.

المصلحة التي هي بقاء النوع»[1]، ويقول الغزالي في الحكمة من تحريم اللواط ـ والعياذ بالله ـ : «لأنه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور في قضاء الشهوات انقطع النسل؛ ودفع الموجود قريب من قطع الوجود»[2].

وانفرد الإمام الرازي من بين المفسرين بهذا التفسير للآية. حيث اتفق معظم المفسرين على أن معنى قطع السبيل هو سرقة المال، أما الإمام الرازي فإنه ذهب إلى أبعد من ذلك، في كون المقصود من قطع السبيل هو قطع سبيل التناسل، ومن ثم انقطاع النسل والنوع الانساني بالتدريج. ولذلك فإن الرازي يؤكد على ما ذهب إليه من تفسير بقوله: «فبيّن الله أنه لما خلق الانسان ولم يكن من الأشياء التي تبقى وتدوم سنين متطاولة، أبقى نوعه بالأشخاص، وجعله بحيث يتوالد، فإذا مات الأب يقوم الابن مقامه، لئلا يوجب فقد الواحد ثلمة في العمارة لا تنسد»[3].

فالمقصد الأعلى من التناسل خصوصا ومن النكاح عموما ليس هو إشباع الغريزة الشهوانية المجبولة في بني آدم. فهذا لا يعد إلا مقصدا تبعيا في مقابل حفظ النوع الإنساني من الانقطاع ومن ثم حفظ عملية الاستخلاف، وإلا انتفى مقصود الشارع في خلق البشر. «فالمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلو العالم عن جنس الإنس، وإنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة»[4].

في تتبعنا آراء العلماء وأقوالهم في عدّ التناسل المقصدَ الأصليَّ للنكاح لا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر أنه في حالات معينة من عقود الزواج التي تنعقد لا يحصل بها إنجاب، وذلك في حال كون المرأة عقيما أو الرجل، أو كلاهما، فهنا نلحظ أن المقصد الأساس قد انتفى؛ فهل معنى هذا أن العقد يفسخ أو تزول أواصره بطلاق؟

والجواب عن هذا جاء في محكم التنزيل، في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٥٠]. تبين الآية أن حكمته سبحانه وتعالى اقتضت أن يرزق من يشاء

---

(١) الرازي، تفسير الرازي، مج١٣/ ج٢٥/ ص٥٩.
(٢) الغزالي، الإحياء، ج٤/ ص٢٠.
(٣) الرازي، تفسير الرازي، مج١٣/ ج٢٥/ ص١١١.
(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤/ ص٢٤.

الذكور فقط، أو يهبهم الإناث فقط، أو يرزق بعضا من عباده الإناث والذكور، واقتضت حكمته تبارك وتعالى أيضا أن يجعل بعض الأفراد عقيمين، فهذه حكمته و إرادته «أن خلقه ما يشاء ليس [هملاً][1] عريا عن الحكمة لأنه واسع العلم لا يفوته شيئ من المعلومات فخلقه الأشياء يجري على وفق علمه وحكمته»[2] لكن هل هذه الحكم ستخرم المقصد الأساس من الزواج، وانه سبحانه وتعالى شاء أن يقطع نسل بني آدم بجعل بعضهم عقيما؟

الحقيقة أن هذه المسألة ترجع إلى مفهومي (الكليّ والجزئي) في الدراسة والبحث المقاصدي. فقد تقرر عند علماء الشريعة أن الكليات إذا شرعت فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات[3]. هذا التخلف في آحاد الجزئيات يراه الإمام الشاطبي «غير قادح في أصل المشروعية لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا، وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحت أصله»[4].

المطلب الثالث:

المقاصد التبعية للزواج.

إذا عرفنا أن النسل لا يوجد إلا بالنكاح، هذه المؤسسة المشتركة بين الرجل والمرأة، والتي لا يمكن أن تقوم إلا وفق أسس وقواعد تقوّمها، وتدعم بنيانها، بما يعود على الزوجين من مصالح تكون سببا في إدامة الحياة بينهما، فلا يمكن أن ننفي أن للزواج مقاصد أخرى تابعة ومكملة للمقصد الأصلي؛ الذي هو التناسل. حيث تأتي تلك المقاصد التبعية في المرتبة التالية للمقصد الأصلي، بحيث تعد مقاصد تعود بالنفع والصلاح على الإنسان، ليقوى على الاستدامة في شراكة مؤسسة الزواج.

---

(١) أصل الكلمة كما جاءت في النص المنقول «مهلاً» غير أن الكلمة فيها تصحيف واضح، إذ أنها لا تستقيم مع السياق، ولا يستقيم بها المعنى. ولذا فالأوفق هو كلمة «هملاً» مما يتسق مع كلام ابن عاشور ويؤدي المعنى. والله أعلم.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٥/ ص١٣٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٥٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٥٣.

وإذا كان النسل هو المقصد الأصلي من النكاح، فهذا لا يمنع أن تكون هناك مقاصد أخرى للنكاح باعتبار قصد المكلف[1]. والتي من بينها تلبية نداء الفطرة، وإيجاد السكن النفسي والروحي. وكلاهما خادم للمقصد الأصلي كما سوف يتبين ذلك.

أولا: الزواج سنة كونية فطرية:

إن بني آدم يتزاوجون، والحيوانات تتزاوج، وكل المخلوقات الحية على وجه هذه البسيطة تقوم بعملية التزاوج، تدفعها في ذلك الغريزة والفطرة التي جبلها عليها الله تبارك وتعالى، جاعلا بذلك هذه الفطرة سنة تسير عليها جميع مخلوقاته، ومما يؤكد هذه السنة قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]. حيث جاء في تفسير الآية: «قال مجاهد[2]: يعني الذكر والانثى، والسماء والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، والنور والظلام،... وكل الأشياء المختلفة الألوان من الطعوم والأراييح والأصوات»[3].

وجاءت آية أخرى يقول فيها الله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قال الرازي في تفسيرها: «وأن جعل الناس والأنعام أزواجاً حتى كان بين ذكورهم وإناثهم التوالد والتناسل»[4].

وهذا يعني أن السنة الكونية الممثلة في الزواج لم تكن كذلك، لولا تلك الداعية الجبلية التي أودعها الله تعالى في مخلوقاته، وهي داعية الشهوة، حيث جعلت وسيلة لتحقيق مقصد التناسل، وعدّت بذلك سببا لمسبب أعلى منها، وحتى

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص٤٠٦.

(٢) هو مجاهد بن جبر المكي أبو الحجاج المخزومي المقري، مولى السائب بن أبي السائب. شيخ القراء والمفسرين، روى عن علي وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عباس وأخذ عنه القرآن والتفسير، وأبي هريرة. قال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. قال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به. توفي سنة ١٠٠هـ وقيل سنة ١٠٤هـ. أنظر: ابن حجر، شهاب الدين أحمد: تهذيب التهذيب، (لاهور: نشر السنة الفضل ماركيت)، ج١٠/ ص ٣٨؛ الذهبي، سير الأعلام، ج٤/ ص٤٤٩.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٧/ ص٥٣.

(٤) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج١٤/ ج٢٧/ ص١٠٥.

لا يقع التزاحم على إناث بني آدم، دون أي عارض أو قيد؛ شرع العلي القدير عقد النكاح لبني آدم دون غيرهم من المخلوقات؛ «فلا يصلح أمرهم إلا بشرعية اختصاص الرجل بزوجته على رؤوس الأشهاد»(١).

فالشهوة الغريزية في الإنسان لم تخلق معه عبثا؛ بل لها من الأهمية الكثير في النزوع الجبلي إلى التوالد والتناسل، فإن «مصلحة الشهوة الفرجية هي بقاء النوع بتوليد الشخص، وهذه المصلحة لا تحصل إلا بوجود الولد، وبقائه بعد الأب، فإنه لو وجد ومات قبل الأب كان يفنى النوع بفناء القرن الأول»(٢). وجاء تنظيم وترتيب نظام التزاوج البشري مشرعا في قواعد وأسس نزل بها الوحي، مما يمكّن الإنسان من أداء مهمته المنوطة به في الاستخلاف وعمارة الأرض، وما داعي الشهوة إلا وسيلة ومسلك. «فالشهوة والولد مقدران وبينهما ارتباط، وليس يجوز أن يقال المقصود اللذة، والولد لازم منها كما يلزم قضاء الحاجة من الأكل، وليس مقصودا في ذاته؛ بل الولد هو المقصود بالفطرة والحكمة والشهوة باعثة عليه»(٣).

ثانيا: إيجاد السكن النفسي والروحي ودورهما في عملية التناسل:

نبقى مع المقاصد التبعية للنكاح ووسائل تحقيق مقصد النسل، حيث يمكننا عدّ طلب السكينة والاستقرار من خلال مؤسسة الزواج، مما له أثر بارز وواضح في توطيد وتعميق أواصر الزوجية، وتيسير التعامل مع نعمة النسل والذرية، فالنسل بمعناه اللغوي ما ينسل ويخرج من أمه فهو جزء منها، وهو قبل النسل جزء من الأب كذلك؛ فلولا نعمة الطمأنينة والسكينة ما وجد النسل طريقا، وإن السكينة والأنس والسكن معاني قرآنية ابتدأت مع خلق بني آدم، حيث خلقَ الله تعالى الأزواج من نفس واحدة، فهما نفسان تركنان لنفس واحدة، وهو ما دلت عليه الآيات القرآنية صراحة:

١. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٣٩٤.

(٢) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ١٣/ ج٢٥/ ص٥٩.

(٣) الغزالي، الإحياء، ج٤/ ص٢٧.

٢. وقال رب العزة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١].

٣. وقال عز و جلّ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١١].

دلائل الآيات:

أ. خلق الزوجين من نفس واحدة مدعاة لجلب الأنس:

تجمع آيات كثيرة أن الفاطر سبحانه وتعالى خلق الزوجين من نفس واحدة، «وهذه نعمة، إذ جعل قرين الإنسان متكونا من نوعه، ولو لم يجعل له ذلك لاضطر الإنسان إلى طلب التأنس[(١)] بنوع آخر.. والوصف بالزوج يؤذن بملازمته لآخر، فلذا سمي بالزوج قرين المرأة وقرينة الرجل»[(٢)]. وهذا ما يكون مقدمة لإيجاد الأنس والاستقرار مع نفس الجنس والنوع، فلا يحدث بينهما الجفاء، مما يكون مدعاة للتنافر.

ب. جعل التأنس مدعاة لإيجاد النسل:

وهذه أيضا نعمة أخرى إلى جانب نعمة خلق الزوجين من نفس واحدة، حيث أن بني آدم في تزاوجهم يختلفون عن باقي الكائنات الحية، بوجود نعمة المودة والرحمة والسكينة، فالمولى تبارك وتعالى «جعل التزاوج أنساً بين الزوجين ولم يجعله عنيفا أو مهلكا... وأن جعل بين كل زوجين مودة ومحبة»[(٣)]، حيث جاءت الآية الثانية مخصصة للسكن المذكور في الآية الأولى، وحددته في «المودة» و«الرحمة».

---

(١) استعمل ابن عاشور «التأنس» بدل الأنس للدلالة كما يبدو على أن أنه عملية متواصلة ومتكررة يعمل على إيجادها الزوجان. والأنس هو النتيجة للسعي نحو التأنس. وذلك يشير إلى أنه لتحقيق الأنس لا بد من السعي المستمر لذلك من قبل الزوجين، وهذا هو معنى التأنس. جاء في **لسان العرب** أن الأنس والاستئناس هو التأنس. والأنس ضد الوحشة. والإنس والأُنس والأنس الطمأنينة ضد الوحشة. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦/ ص١٢، ١٣، ١٤.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٤/ ص٢١٨.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢١/ ص٧١.

قال ابن عباس: «المودة الجماع، والرحمة الولد»[1]. وقال الرازي: «وذكر ها هنا أمرين، أحدهما يفضي إلى الآخر، فالمودة تكون أولاً، ثم إنها تفضي إلى الرحمة، ولهذا فإن الزوجة قد تخرج عن محل الشهوة بكبر أو مرض، ويبقى قيام الزوج بها، وبالعكس»[2].

والتفسيران ليس بينهما تعارض، بل على العكس من ذلك، فتفسير المودة بالجماع، هو بداية ومؤشر على السكن القلبي، والجماع لا يحدث إلا بعد وجود طمأنينة وسكينة بين الزوجين، فهذا الاستقرار الجسدي المؤقت يتبعه استقرار دائم؛ هو وجود التراحم والرحمة بين الزوجين، والرحمة بالولد والنسل الناشئ. فداعي المودة بعد داعي الرحمة مدعاة لحصول التناسل وإيجاد الولد، الحادثين بإلهام رباني، الناشئين بعد التزاوج.

ج. بث الخلق الكثير من نفس واحدة:

باجتماع دلالتي الآيتين، الأولى والثانية، تظهر بجلاء للناظر دلائل الآية الثالثة. فخلق الزوجين من نفس واحدة نعمة على الإنسان من العلي القدير، دون سائر المخلوقات لإيجاد داعي السكن القلبي والروحي، ومدعاة لحدوث الاستقرار والطمأنينة النفسية. وهذه الأخيرة مدعاة للتناسل والتوالد، فلا يحدث التزاوج بجفاء أو تنافر أو تنابز. فيوجد النسل بوجود الأنس والرحمة بين عاطفتي الأبوة والأمومة.

هاتان العاطفتان معاً هما سبب وجود النسل الكثير، «حتى ربما صارت النفس الواحدة قبيلة أو أمة، ففي هذا الوصف تذكير بهذه الحالة العجيبة الدالة على عظم القدرة وسعة العلم، حيث بث من نفس واحدة رجالاً كثيراً ونساءً..»[3]. فيذرأ من الزوجين خلقا بعد خلق. قال الألوسي: «يذرؤكم: يكثركم. يقال: ذرأ الله تعالى الخلق بثّهم وكثّرهم. وقال مجاهد: أي يخلقكم نسلاً بعد نسل وقرنا بعد قرن»[4].

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤/ ص١٧.
(٢) الرازي، **تفسير الرازي**، مج١٣/ ج٢/ ص١١٢.
(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٩/ ص٢١١.
(٤) الألوسي، **روح المعاني**، ج٢٥/ ص١٧.

ثالثا: أثر مؤسسة[1] الزواج في توسيع مفهوم المسؤولية.

تتفرع عن مؤسسة الزواج عدة شبكات مترابطة ومتشابكة بهذا الميثاق (العقد) الغليظ، حيث تشكل كل شبكة جزءً لا ينفصل بيسر، ذلك أن لمقاصد النكاح التبعية دوراً مميزاً في تقوية واستدامة وجود المقصد الأصلي.

ومما يمكن عدّه من هذه المقاصد التبعية، أن كل فرد في مؤسسة الزواج يجد نفسه مسؤولاً عن الأفراد المحيطين به، فالزوج، بعد عقد الزواج، يكون مسؤولاً عن زوجته في السكن إليها، والرحمة بها، والنفقة عليها، وإسباغ النعم والأفضال عليها، وعلى أولادهما، من خلال تربيتهم وحضانتهم. وفي المقابل، فإن للزوجة تجاه زوجها واجبات الرعاية، والمودة، والخدمة، والطاعة.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢٠ ـ ٢١]، والمقصود بالميثاق الغليظ كما قال ابن عباس ومجاهد: هو كلمة النكاح المعقودة[2]. وقيل هو الولد[3]. وقد وصف هذا الميثاق بالغلظة لقوته وعظمته كما يذهب إلى ذلك الرازي[4].

وقد جاءت الآيات والأحاديث دالة على هذا المعنى في كون الزواج يتحقق من خلاله مفهوم مصغّر لمعنى التكافل الاجتماعي المقصود من قبل الزوج نحو زوجته، ومن قبل الزوجة نحو زوجها، ومن قبلهما نحو نسلهما كلٍّ وأفراداً. مما يساعد في تحصيل الراحة النفسية لكلا الزوجين، ويعمق الرابطة الزوجية بأداء الواجبات والتمتع بالحقوق.

ولعل مما تؤدي إليه مسؤولية الزواج من الدربة على تحمل المسؤولية والصبر عليها، ما ذكره الغزالي في الإحياء وهو يتحدث عن فوائد النكاح، حيث قال:

---

(١) استعمل هنا مصطلح المؤسسة (مؤسسة الزواج) للدلالة على ما للزوجين من وظائف وأدوار في حياتهما ذات الشراكة الثنائية، يتحقق من خلالها بناء اللبنة الأولى في المجتمع ومؤسساته؛ فكأنما الزواج هو المؤسسة الأم التي تقوم عليها باقي مؤسسات المجتمع.

(٢) الرازي، تفسير الرازي، مج٥/ ج١٠/ ص١٧.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٥/ ص١٠٣.

(٤) الرازي، تفسير الرازي، مج٥/ ج١٠/ ص١٧.

«والفائدة الخامسة: مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل، والصبر على أخلاقهن، واحتمال الأذى منهن، والسعي في إصلاحهن»[1].

وفي الحديث ورد قولهﷺ: (كلكم راع وكلكم مسؤول: فالإمام راعٍ وهو مسؤول، والرجل راع على أهله وهو مسؤول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة، والعبد راعٍ على مال سيده وهو مسؤول، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسؤول)[2]، وقالﷺ: (خياركم خياركم لنسائهم)[3].

فهذه الصورة المصغرة لمفهوم المسؤولية التي سيضطلع بها الزوجان نحو بعضهما، ونحو نسلهما، مما يمكن أن يتوسع، فتربي فيهم معنى أن يكون المرء مسؤولا نحو أفراد عائلته، ثم نحو مجتمعه، ثم مسؤوليته ودوره اتجاه الوظيفة العامة لبني آدم؛ وهي الاستخلاف.

فالتربية على فهم معنى الاستخلاف، وتجسيده في الواقع المصغر لكل فرد، هو غاية ما تنشده مؤسسة الزواج بهذا العقد (الميثاق) الغليظ، الذي لا يمكن له أن ينفك بيسر.

كما أنه من خلال عقد النكاح يوجد وصف المسؤولية، «فأوصاف الولاية والرعاية والرياسة والمسؤولية أمام الله عن تلك الرعية»[4] تتحقق داخل مؤسسة الزواج، فهي «أول الأوساط الحياتية التي تبذر في نفس الفرد روح الشعور نحو الآخرين بالمحبة والعطف، بل تتعدى ذلك إلى إسداء المعونة وبذل المعروف»[5].

وإلى جانب تنظيم الفطرة وإشباع حاجة الانسان إلى البقاء من خلال النسل، فإن نظام الزواج يهيء للانسان جو الشعور بالمسؤولية، ويكون تدريباً عمليا على تحمل المسؤولية والقيام بأعبائها[6].

---

(١) الغزالي، الإحياء، ج٢/ ص٣١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً). أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص٢٥٤.

(٣) رواه ابن ماجه، أبواب النكاح، باب حسن معاشرة النساء، رقم ١٩٨٦. أنظر: ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج١/ ص٣٦٥.

(٤) صقر، **الأسرة تحت رعاية الإسلام**، ج١/ ص١٠٨.

(٥) عقلة، **نظام الأسرة في الإسلام**، ج١/ص٢٦.

(٦) السمالوطي، نبيل محمد توفيق: **الدين والبناء العائلي ـ دراسة في علم الاجتماع العائلي**، ط١، (جدة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

المبحث الثاني

ضوابط[1] عقد النكاح ودورها في حفظ النسل

المطلب الأول:
أهمية العلم بضوابط عقد النكاح.

تم في المبحث السابق معرفة مقاصد الزواج الأصلية منها والتبعية؛ التي تحدّد من خلالها علاقة مقاصد الزواج بمقصد حفظ النسل ودورها في تحقيق هذا المقصد، لكون الزواج وسيلة مباشرة في إيجاد النسل وحفظه من جانب الوجود، حيث ظهر من خلال مقاصد النكاح أن المقصد الأصلي راجع إلى حفظ مقصود الشارع في إيجاد النسل. ولأهمية هذه النسبة عُنِيَ الشارع الحكيم بالزواج؛ بتحديد أحكامه، من خلال أركان وشروط ينضبط بها، وتتحدد فيها صلاحيته للاستمرار؛

---

(١) الضابط في اللغة من الضبط، والضبط لزوم الشيء وحبسه، وضبطه: حفظه حفظا بليغا، وقيل حفظه بالجزم. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٧/ ص٣٤٠؛ الفيومي، **المصباح المنير**، ص١٣٥؛ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج٢/ ص٣٧٠. ولا يقصد بالضابط هنا الذي يقابل القاعدة الفقهية، والذي يعرف بأنه ما يجمع فروعا من باب واحد خلافا للقاعدة التي تجمع فروعاً من أبواب شتى. انظر: المقري، القواعد، ج١/ ص١٠٨ من مقدمة المحقق. فالضوابط تستعمل هنا بمعنى: المحددات التي قُيِّدَ بها عقد الزواج حتى تتحقق مقاصده، ويتميز بها عن السفاح وكل علاقة جنسية غير مشروعة. قال ابن القيم: «أن الشارع اشترط للنكاح شروطاً زائدة على العقد تقطع عنه شبه السفاح، كالإعلام والولي ومنع المرأة أن تليه بنفسها، وندب إظهاره، لأن في الإخلال بذلك ذريعة إلى وقوع السفاح بصورة النكاح، وزوال بعض مقاصد النكاح من جحد الفراش». أنظر: ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١١٣.

فالذي يلحظ أركان الزواج وشروطه يجد أنها ترجع بالأساس إلى حفظ مقاصد الزواج ابتداءً، وحفظ مقصد النسل أصالة، حيث أضيف إلى عقد النكاح شروط أخرى خلافا لسائر العقود؛ مثل: التأبيد، والولاية، والإشهاد، والإعلان؛ التي اختص بها عقد الزواج ولم تتعد إلى غيره. وقد اختلف الفقهاء في تحديد ما هو ركن وما هو شرط، وإن كان الاتفاق ـ كما سيأتي ـ حاصل في اعتبارها. فهي تعد أهم الضوابط التي نميز ونبين بها الفروق بين عقد الزواج المحقق لحفظ مقصود الشارع في حفظ النسل، وبين عقود الأنكحة التي تغايره في المشروعية مما يرجع على مقاصد الشارع بالإبطال والإلغاء؛ مثل الأنكحة الفاسدة بصفة عامة والاتصالات غير الشرعية مثل: الاستبضاع، والمخادنة، والزنا، والبغاء... وغيرها مما هو منتشر ومقنن له من قبل الأنظمة التي لا تحكم بشرع الله. وهو ما حرمته الشريعة الإسلامية تحقيقا لمقاصد عقد النكاح.

فالشارع وإن كان قاصدا إيجاد النسل فإن هذا الإيجاد يتحقق كذلك من خلال الأنكحة الفاسدة والباطلة على رأي الجمهور والحنفية، أما إذا كان مقصوده إيجاد النسل الشرعي غير المشكوك في نسبه فهذا لا يتحقق إلا عن طريق مؤسسة الزواج الشرعية ذات الضوابط المحددة والمقيدة من قبل الشارع الحكيم. فالإيجاد أو الحفظ من جانب الوجود لا يكفي وحده في تحقيق مقصود الشارع، إذا لم يقرن بالحفظ من جانب العدم، أي من جانب الإبقاء والاستدامة؛ فالنسل المشكوك في نسبه أو النسل الذي يوجد من خلال علاقة جنسية غير شرعية؛ فالملاجئ أو الشارع بيته، لأنه منبوذ من قبل المجتمع.

وللتفرقة بين عقد الزواج ذي الضوابط المشروعة وبين غيره من الاتصالات الجنسية غير المشروعة، ارتأيت أن أناقش بعضا من ضوابط عقد الزواج التي يسهل من خلالها التمييز بين الزواج الشرعي وبين الزواج غير الشرعي والاتصالات الجنسية الأخرى التي لا ترتبط بعقد محدد، على اعتبار أن هذه الضوابط بعض الوسائل[1] المحققة لمقاصد الزواج المحقق بدوره لمقصد النسل، فأركان وشروط

---

(١) وإلا فإن وسائل تحقيق مقصد الزواج كثيرة؛ منها الخطبة، واختيار المرأة الصالحة التي يتربى في حضنها النسل، وغيرها.

عقد الزواج تعد وسائل الوسيلة؛ بمعنى أنها وسائل غير مباشرة لتحقيق مقاصد النسل.

ومن بين ما سيتم مناقشته في هذا المبحث؛ العقد، والتأبيد، والولاية، والإشهاد، والإعلان لتبيُّن مدى أهميتها في حفظ النسل.

المطلب الثاني:

العقد.

عقد النكاح ككل العقود الشرعية يحتاج في ضبطه وتحديد ماهيته إلى أركان وشروط تحقق مقاصده؛ فهو من العقود اللازمة، أي أنه «لازم من جهة الزوجة، وكذا من جهة الزوج على الأصح»[1]. فينعقد النكاح بين الرجل والمرأة بصيغة الإيجاب والقبول. والعقد بهذه الصورة يؤكد على «تحقق معنى رضى المرأة وأهلها بذلك الاجتماع، وفي تحقق حسن قصد الرجل معها من دوام المعاشرة وإخلاص المحبة»[2]، ولذلك فهو ميثاق غليظ لا ينفك بسهولة، حيث قال تعالى واصفا هذا العقد: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾﴾ [النساء: ٢١]. وهو الأمر الذي جعل الفقهاء يشترطون شروطا مقيدة ومحددة لصيغة العقد؛ من مثل اتحاد المجلس، وتوافق القبول مع الإيجاب... إلى غيرها مما هو مفصل في كتب الفقهاء.

أما الذي يتميز به عقد النكاح عن بقية العقود التي يعتد بالقصد فيها دون الألفاظ المجردة التي لم تقصد بها معانيها؛ أنه ـ أي النكاح ـ عقد يعتد فيه حتى باللفظ المجرد عن القصد، «فينعقد النكاح من الهازل، وتلزمه مواجبه لقوله ﷺ: (ثلاث ليس فيهن لعب: النكاح والطلاق والعتق)[3]. فاشتراط الانعقاد بركن

---

(١) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٠١؛ ابن رشد، المقدمات، ص٣٦٧.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٨.

(٣) ابن الهمام، الكمال: **شرح فتح القدير**، (بيروت: دار الفكر)، ج٣/ ص١٩٩؛ ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٥٣٥. والحديث رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، جامع النكاح، رقم ٤٨. أنظر: الإمام مالك، الموطأ، مراجعة: فاروق سعد، ط٣، (بيروت: دار الآفاق الجديدة/ الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

الإيجاب والقبول تقطع عن النكاح شُبه السفاح والوطء غير المشروع عموما وهو ما يجعل عقد النكاح مسجلا غير قابل للنكران أو الجحود، ومن ثم فإن حصانة المرأة وعرضها لن يكونا قابلين للاتهام أو التقول والقذف. ناهيك ما للعقد من مقاصد في «انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل النسل ويتربى بينهما»[1]. كما أن عقد النكاح لا ينعقد إلا بألفاظ مخصوصة «مشتقة من مادتي نكح وزوّج، لجلال هذا العقد وخطره، ولما فيه من معنى العبادة لله... مناطه التحسب التام لخطورة هذا العقد، مع أن الأصل في العقود في الفقه الإسلامي، ومنها عقد الزواج هو قيامها على التراضي بين الطرفين، هذا التراضي الذي يدل عليه التعبير الصحيح عن إرادة كل منهما»[2].

المطلب الثالث:

التأبيد.

تعد صفة التأبيد أهم الأصول التي يرتكز عليها مفهوم مؤسسة الزواج ومقاصدها؛ إذ أن خاصية التأبيد تجعل من عقد الزواج عقدا يقصد به ابتداء إيجاد النسل، لا تلبية دواعي الفطرة في قضاء الشهوة، فهذا أمر زائل لا يحتاج فيه إلى أن يكون عقد الزواج مؤبدا، بل إن النسل في إيجاده أولاً واستمرار وجوده ثانيا يستدعي من الزوجين أن يكونا على صلة دائمة، في مؤسسة لا تعتريها ظروف طارئة، «فإن الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نيّة كليهما أن يكون قرينا للآخر ما صلح الحال بينهما»[3]، أي أن العلاقة الزوجية لا تكون علاقة بين من تجمعهما شهوة عابرة كما كان الأمر مع نكاح المتعة الذي «معناه المشهور أن يوجد عقد على امرأة لا يراد به مقاصد النكاح من القرار للولد وتربيته بل إلى مدة معينة»[4]، وهو النكاح الذي أبطلته

---

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ج٣/ ص٢٩٣.

(٢) جاد، الحسيني سليمان: **وثيقة مؤتمر السكان والتنمية رؤية شرعية**، ط١، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦)، ص ٥٩.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٦٠.

(٤) ابن الهمام، فتح القدير، ج٣/ ص٢٤٧.

جميع المذاهب الفقهية بدلائل من السنة النبوية[1]، بخلاف المذهب الشيعي. جاء في المغني أن «معنى نكاح المتعة أن يتزوج المرأة مدة، مثل أن يقول زوجتك ابنتي شهراً أو سنة أو إلى انقضاء الموسم ... سواء أكانت المدة معلومة أو مجهولة؛ فهذا نكاح باطل نص عليه أحمد فقال: نكاح المتعة حرام»[2]، أما في مغني المحتاج فقد فُصل الحديث عن بطلان نكاح المتعة كالآتي: «نكاح المتعة المنهي عنه، كان جائزاً في أول الإسلام رخصة للمضطر كأكل الميتة ثم حرم عام خيبر، ثم رخص فيه عام الفتح، وقيل عام حجة الوداع ثم حرم أبداً، وإليه يشير قول الشافعي رضي الله عنه: لا أعلم شيئا حرم ثم أبيح ثم حرم إلا المتعة»[3].

ويقول سحنون[4]: «قلت: أرأيت إن قال أتزوجك شهرا أيبطل النكاح؟ أم يجعل النكاح صحيحا ويبطل الشرط؟ قال: قال مالك: النكاح باطل ويفسخ، وهذه المتعة قد ثبت عن رسول اللهﷺ تحريمها»[5]. خلافا للحنفية الذين يرون عدم

---

(١) أخرج البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، رقم ٤٢١٦، عن علي رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٧/ ص ٤٨١؛ وروى مسلم في كتاب النكاح، باب: نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، أن رسول اللهﷺ رخص عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها. وعن رسول اللهﷺ أنه قال: (يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٩/ ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٦٤٤.

(٣) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٣٢.

(٤) هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، الملقب بسحنون. من المغرب وأصله شامي. ولد سنة١٦٠هـ أخذ العلم بالقيروان عن مشائخها ثم رحل في طلب العلم. لقي في مصر ابن القاسم وابن وهب وأشهب. وروى عن ابن القاسم المدونة الكبرى. قال الشيرازي: إليه انتهت الرئاسة في العلم بالمغرب. ولي قضاء إفريقية سنة ١٧٤هـ حتى مات سنة ٢٤٠هـ أنظر: عياض، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير، (بيروت: دار الحياة/ طرابلس: دار مكتبة الفكر)، ج١/ ص ص٥٨٥ ـ ٦٢٦ ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص ص١٦٠ ـ ١٦٦.

(٥) الإمام مالك، المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون، (دار الفكر)، ج٢/ ص١٦٠.

أخرج البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، رقم ٤٢١٦، عن علي رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية. أنظر:

بطلان هذا النكاح؛ بل هو صحيح وشرط التأقيت فاسد؛ «لأن النكاح لا يحتمل التوقيت، والشرط الفاسد لا يبطل النكاح، بل يصح النكاح ويبطل الشرط»[1]، ورغم أن التأبيد في صيغة عقد النكاح من شروط الصحة إلا أنهم في الوقت نفسه ومثل باقي مذاهب أهل السنة عدّوا المتعة باطلة لا فاسدة. قال السرخسي١٠٦: «وتفسير المتعة أن يقول لامرأته أتمتع بك كذا من المدة بكذا من البدل، وهذا باطل عندنا»[2]. فقد نص صاحب «بداية المبتدئ» عليه، فقال: «ونكاح المتعة باطل»[3]، أما علة البطلان فإن البابرتي[4] ذكرها عند حديثه عن ماهية نكاح المتعة قائلا: «فهو الاستمتاع بالمرأة لا لقصد مقاصد النكاح»[5].

«فعقد الزواج قد شرع لتحقيق مقاصد أهمها العشرة الدائمة، والسكن، وإنجاب الولد وتربيته، والتأقيت يتنافى مع كل هذه المعاني»[6].

وقيل يدخل في التحريم مسألة «لو تزوج امرأة على أن في نيته تطليقها في

البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٧/ ص ٤٨١؛ وروى مسلم في كتاب النكاح، باب: نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، أن رسول الله ﷺ رخص عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها. وعن رسول الله ﷺ أنه قال: (يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا)، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٩/ ص ١٩٢ وما بعدها.

(١) السرخسي، المبسوط، ج٥/ ص١٥٣.

(٢) محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، أحد الفحول الأئمة الكبار، كان إماماً علاّمة حجة متكلما فقيها أصولياً، أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن. مات ٤٩٠هـ. أنظر: اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (كراخي: مكتبة خير كثير)، ص١٥٨؛ ابن أبي الوفاء، محي الدين أبي محمد عبد القادر: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، (كراخي: مير محمد)، ج٢/ ص٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٥/ ص١٥٢.

(٤) المرغيناني، بداية المبتدئ، مطبوع مع شرحه «الهداية» للمؤلف نفسه، ج١/ ص١٩٠.

(٥) محمد بن محمد بن أحمد البابرتي الشيخ أكمل الدين الحنفي. صنف النقود والردود شرحاً لمختصر ابن الحاجب، مات ٧٨٦هـ. أنظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٤/ ص٢٥٠.

(٦) البابرتي، **شرح العناية على الهداية**، (مطبوع مع شرح فتح القدير)، ج٣/ ص٢٤٩.

وقت بعينه لم ينعقد النكاح»[١] على رأي الإمام الأوزاعي[٢] «قال هو نكاح متعة»[٣]، وهذه المسألة تكثر في أوساط الطلبة والعمال المغتربين؛ أما مذهب أكثرية الأئمة فصحة هذا العقد، فقد قال الشافعي: «وإن قدم رجل بلدا وأحب أن ينكح امرأة ونيته ونيتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد أو يوما أو يومين...إذا عقدا النكاح مطلقا لا شرط فيه فالنكاح ثابت ولا تفسد النية من النكاح شيئا...»[٤]. فإن النية هنا لا تدخل ضمن ماهية العقد، فقد قال المصطفىﷺ: (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والعتق)[٥]. فاعتماد الإمام الشافعي في صحة المسألة على النية، فهي ليست شرطا قوليا ذكر في العقد حتى يرجع عليه بالبطلان، وبمثل هذا التعليل قال كثير من الأئمة، فعن القرافي قوله: «إذا تزوج المرأة ونيته فراقها بعد لذة. لا بأس به عند مالك والأئمة، وكذلك إذا نوى طلاقها عند سفره من بلد الغربة. فلو علمت المرأة بذلك فهو متعة محرمة»[٦]. أما تعليل المسألة عند الإمام السرخسي فهي تختلف، كما سبق ذكره، لأن المسألة عنده لا تكمن في النية فقط بل إنه يتشرط التطليق بعد مدة معينة، ولأن «الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر مثلا لينقطع به دليل على أنهما عقدا العقد مؤبدا»[٧]. ومن

---

(١) عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، ج١/ ص٢٧٧.

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٤١٨. وفي المسألة رأي لزفر من الحنفية في جواز هذا النكاح وبطلان الشرط. كذا هو رأي الكمال بن الهمام، فهذا النكاح يعد فاسدا لا باطلا، حيث قال: «وإنما أقول ينعقد مؤبدا ويلغو شرط التوقيت وأقرب نظير إلى هذا نكاح الشغار». أنظر: ابن الهمام، **فتح القدير**، ج٣/ ص٢٤٩.

(٣) هو شيخ الإسلام أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الدمشقي، ولد ببعلبك٨٨هـ. قال الذهبي: كان يصلح للخلافة، إمام أهل الشام. قيل أنه أجاب في سبعين ألف مسألة. توفي١٥٧هـ. وقبره ببيروت. أنظر: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج١/ ص ص١٧٨ ـ ١٨٣؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣/ ص١٢٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٧/ ص ١٢٦.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص ٦٤٥.

(٥) الشافعي، محمد ابن إدريس: الأم، تعليق: محمود مطرحي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)،ج٣/ ص٩٠، ج٤/ ص١٥٠، ج٥/ ص١١٨.

(٦) الحديث سبق تخريجه.

(٧) القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)،ج٤/ ص ٤٠٤.

المعاصرين الذين ذهبوا إلى صحة العقد علي الطنطاوي[1]. والحق أن القول بصحة المسألة يتعارض مع حديث المصطفىﷺ (من غش فليس مني)[2]، والأولى أن لا يفعل ذلك بل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ينوي أنه إذا سافر وأعجبته أمسكها وإلا طلقها»[3].

ومما يؤكد صفة التأبيد التي يقوم عليها عقد النكاح ما جاء في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] حيث تبين الآية الكريمة صفة العلاقة بين الزوجين، والتي تماثل العلاقة بين الحارث وحرثه، فهي علاقة تستلزم وتتطلب مداومة وملازمة ثابتة ودائمة؛ فكما أن الحارث لا يلقي بذره في الزرع وكفى، بل إنه يتعهده بالرعاية إلى أن يصير شجرا، فكذلك حال الزوجين، فلم تجمعهم شهوة عابرة، ولا لذة زائلة، بل إن صفة الزوجية في بني آدم تستلزم ركونا دائما من الزوج إلى زوجته في القيام بكفالتها والنفقة عليها، وتعهد الناسل منها ذكراناً وإناثاً، برعايتهم وتربيتهم والنفقة عليهم.

المطلب الرابع:

الولاية.

تقرر عند العلماء أن الضوابط التي أحكم بها العلي القدير عقد الزواج هي القيود التي يحترز بها من دخول الاتصالات الجنسية غير المشروعة، والمشتبه في مشروعيتها؛ فعقد النكاح الذي يتراضى فيه الزوجان في انعدام الولي أبطلته الشريعة سدا لذريعة الزنا رغم توفر ضابطي العقد والتأبيد فإن الزاني لا يعجز أن يقول للمرأة «أنكحيني نفسك بعشرة دراهم» ويُشهد عليهما رجلين من أصحابه أو غيرهم[4].

---

(١) السرخسي، **المبسوط**، ج٥/ ص ١٥٣.

(٢) الطنطاوي، **فتاوى علي الطنطاوي**، جمع: مجاهد ديرانية، ط١، (جدة: دار المنارة للنشر، ١٩٩١)، ص ١٤٣.

(٣) رواه مسلم، في باب: قول النبيﷺ من غشنا فليس منا، رقم ١٠٢. أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٢/ ص ٤٦٨. أنظر أيضا : المرداوي، علاء الدين بن أبي الحسين: **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٨/ ص ١٦٣.

(٤) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: مجموع الفتاوى، ط١، (بيروت: الدار العربية للطباعة، ١٣٩٨ هـ)، ج٣٢/ ص ١٠٧.

فتعد الولاية في عقد الزواج من الضوابط التي يحترز بها عقد النكاح ويغاير بها الزنا والسفاح والمخادنة وغيرها، وهذا مما يمكن استنتاجه من الآيات الكريمة؛ من مثل قوله تعالى: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍۗ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله أيضا: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ [﴾ [النساء: ٢٥]، وهو ما يذهب إليه الإمام ابن تيمية حيث يقول: «الولي دلّ عليه القرآن والسنة في غير موضع وهو عادة الصحابة، إنما كان يزوج النساء الرجال، لا يعرف أن امرأة تزوج نفسها. وهذا مما يفرق فيه بين النكاح ومتخذات أخدان، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: لا تزوج المرأة نفسها فإن البغي هي التي تزوج نفسها..»[1]. غير أن الفقهاء اختلفوا في الحرة البالغة العاقلة: هل لها أن تباشر عقد النكاح لنفسها؟ أم أن النكاح باطل من أساسه؟ وهذه المسألة تدور حول الحالات الآتية: ١ ـ إنكاح المرأة نفسها مطلقا. ٢ ـ في إنكاح المرأة نفسها بغير كفء. ٣ ـ في إنكاح المرأة نفسها بكفء؟ والراجح عند المالكية والشافعية والحنابلة بطلان هذه الأنكحة، بحيث لا يعول على عبارة النساء في عقد زواجهن، خلافا للحنفية الذين يقولون بصحته. كما سيأتي تفصيله، وللولي الحق في المطالبة بفسخه؟ فالولاية عندهم شرط نفاذ لا شرط صحة[2] كما هي الولاية على الصغير والمجنون.

آراء العلماء في مسألة الولاية وتعليلاتهم لها:

مرد اختلاف الفقهاء في لزوم الولاية إلى اختلافهم أولاً في الاستدلال بآيات وأحاديث الولاية التي سيأتي ذكرها، وثانيا: في تعليل الاشتراط نفسه؛ فالتعليلات جاءت متناقضة متضاربة.

رأي الجمهور:

استند جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة إلى بطلان نكاح المرأة التي باشرت العقد لنفسها مطلقا، سواء أأذن لها الولي أو لم يأذن، إلى ما هو منقول وما هو معقول.

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ١٢٤. بتصرف.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج ٣٢/ ص ١٣١.

فأما المنقول:

فمن الآيات:

ـ قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]. قال الشافعي رضي الله عنه: «قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ أصرح دليل على اعتبار الوليّ وإلا لما كان لعضله معنى»[١].

وأما من السنة:

فمن الأحاديث:

ـ قولهﷺ: (لا نكاح إلا بولي)[٢]. وهذا الحديث صريح في أن النكاح لا يصح بدون الولي. ويذهب ابن قدامة[٣] إلى أن هذا الرأي هو الصحيح، حيث يقول: «وهو الصحيح لعموم قولهﷺ: (لا نكاح إلا بولي)[٤]، وهذا يقدم على دليل الخطاب في قولهﷺ: (أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)[٥]. فمفهومه صحته بإذنه، والتخصيص ههنا خرج مخرج الغالب فإن الغالب

---

(١) الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحصني (المعروف بعلاء الدين الحصكفي): الدر المختار، (مطبوع مع شرحه رد المحتار)، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج٣/ ص ٥٥.

(٢) الشافعي، الأم، ج٥/ ص١٥؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٤١.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه من عدة طرق، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي. أنظر: الترمذي، **سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٥/ ص١٢.

(٤) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الصالحي الفقيه، الزاهد الإمام، وأحد **الأعلام**، موفق الدين أبو محمد. ولد سنة ٥٤١هـ، وتوفي سنة ٦٢٠هـ. كان شيخ الحنابلة، ومفتي الأمة. قال ابن تيمية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق. من تآليفه: «المغني في الفقه» و«مختصر العلل» و«الروضة» في **أصول الفقه وهي روضة الناظر وجنة المناظر**، و«المقنع في الفقه».
أنظر: ابن شطي، محمد جميل بن عمر البغدادي (المعروف بابن شطي): **مختصر طبقات الحنابلة**، ط١، دراسة: فواز الزمولي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص٥٢؛ ابن شهاب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢/ ص١٣٣؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٤/ ص٦٧.

(٥) سبق تخريجه.

أنها لا تزوج نفسها»[١].

ـ وقوله ﷺ: (أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)[٢]. فقد تكرر لفظ البطلان ثلاثا، ولا معنى لذلك سوى أن النبي ﷺ قصد اشتراط الولي.

وأما من المعقول:

فهو مما يتضح في آراء الفقهاء الآتية:

ـ يرجع التعليل العقلي لمقصد الولاية في النكاح عند الشافعية إلى اعتبارات عرفية، قال الشربيني[٣]: «لا تملك المرأة مباشرة ذلك بحال لا بإذن ولا بغيره، سواء الإيجاب والقبول، إذ لا يليق بمحاسن العادات دخولها فيه»[٤]. ولا فرق عندهم بين تزويج المرأة نفسها بالكفء أو غير الكفء، «فالكفاءة المعتبرة في النكاح دفعا للعار، وليست شرطا في صحة النكاح، بل هي حق للمرأة والولي فلهما إسقاطها»[٥].

ـ في حين أن الحنابلة ردوا الأمر إلى ما يرجع إلى صيانة كرامة المرأة ومروءتها. إذ يقول صاحب المغني: «والعلة في منعها صيانتها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها ورعونتها وميلها إلى الرجال وذلك ينافي حال أهل الصيانة والمروءة والله أعلم»[٦].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من عدة طرق، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي. أنظر: الترمذي، **سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي**، ج٥/ ص١٣؛ وأخرجه الحاكم وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، برقم ٢٧٠٦. أنظر: الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**،ج٢، ص١٨٢.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، ج٦/ ص٤٥٠.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، فقيه شافعي، مفسر، من أهل القاهرة. له تصانيف، منها «السراج المنير»،» الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، **مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين للنووي**. توفي عام٩٧٧هـ. أنظر: ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج٨/ ص٣٨٤؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٦/ ص٦.

(٥) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٦) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٧٠.

ـ وأما تعليل المالكية فنلحظ من رأي الإمام ابن العربي[١] أنه تعليل مقصدي، حيث قال: «النكاح أصوله عند علمائنا خمسة: المتعاقدان المتأهلان لذلك، والصداق الذي يصلح أن يكون صداقا، والولي للزوجة الذي يتولى العقد، والإعلان المفرق بينه وبين السفاح»[٢]. ويعلل ابن العربي ما ذهب إليه المالكية بقوله: «فلم يجعل الله تعالى العقد إلى المرأة أولا مخافة أن تغلب شهوتها عقلها فتضع نفسها في غير موضعها... ولما كانت فائدة الولي في النكاح حفظ المرأة من الوقوع في غير الكفء فتلوث نفسها وتلحق العار بحسبها»[٣].

رأي الحنفية:

كما سبق ذكره، فإن الحنفية وخلافا للجمهور لا يرون بأسا في أن تولي المرأة نفسها في الزواج؛ لأن الولي ليس من شروط صحة عقد نكاح البالغة العاقلة، استنادا لقول الرسولﷺ: (الأيم **أحق بنفسها** من وليها)[٤]، فالحديث جعل المرأة أحق من وليّها، «وليس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضيت، ويترجح هذا بقوة سند الحديث والاتفاق على صحته»[٥]، ثم هذا العقد كغيره من العقود لها الحق الخالص فيه. يقول المرغيناني[٦]: «ووجه الجواز أنها تصرفت في خالص

---

(١) ابن قدامة، المغني، ٦/ ٤٥٠.

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد، المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الأشبيلي. قاضي إشبيلية. الإمام العلامة الحافظ المتبحر. ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. كان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها والجمع لها. متقدما في المعارف كلها. له «أحكام القرآن» و«المسالك في شرح موطأ مالك» و«القبس على موطأ مالك» و«عارضة الأحوذي على كتاب الترمذي» و«القواصم والعواصم»،... توفي سنة ٥٤٣هـ. أنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦/ ص٢٣٠؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص٢٨١؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٤/ ص٢٩٦ ؛الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج٤/ ص١٢٩٤؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص ١٣٧.
ابن العربي، **القبس**، ج٢/ ص٦٨٤.

(٣) ابن العربي، **القبس**، ج٢/ ص٦٨٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب استئذان الثيّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت. رقم١٤٢١. أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٩/ ص٢١٦.

(٥) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٣/ ص٥٥.

(٦) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني. من أكابر **فقهاء الحنفية**، كان حافظا مفسراً محققا أديباً، من تصانيفه «بداية المبتدئ» و«شرح الهداية» وغيرها، توفي ٥٩٣هـ.

حقها، وهي من أهله لكونها عاقلة مميزة، ولهذا كان لها التصرف في المال، ولها اختيار الأزواج»[1]. ويرى السرخسي أن «المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يزوجها فزوجها جاز النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالى سواء كانت بكرا أو ثيبا.إذا زوجت نفسها جاز في ظاهر الرواية سواء كان الزوج كفئا لها أو غير كفء، فالنكاح صحيح إلا أنه إذا لم يكن كفئا لها فللأولياء حق الاعتراض»[2].

دلت آراء الفقهاء المشترطين للولي في عقد النكاح على استظهار مقاصد الشارع من اشتراط الولاية؛ بأن يتميز عقد الزواج عن غيره من العقود التي تشابهه معنى لا شرعا؛ فالاتصال الجنسي الشرعي الذي تعتبره أحكام الشريعة هو الذي يظهر فيه قبول ولي المرأة خصوصا؛ وإلا لما اشترط لصحة النكاح شرط الكفاءة في الحسب والنسب، «ولأن ذلك أول الفروق بين النكاح والزنا، والمخادنة، والبغاء، والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياء في عرف الناس الغالب عليهم»[3]. بهذه التفرقة، وبهذا الاستدلال المقصدي، الذي أخذ به الإمام ابن عاشور - مثلا - ارتفع بالخلاف من درجة الاستدلال الجزئي، وارتقى به إلى الاستدلال الكلي لمقاصد الشريعة في حفظ النسل. فبعد أن كان اشتراط الولي باستدلالاته يطبعه طابع الظن في التردد بين أخذ الأحاديث على إطلاقها أو عدم التمسك بها نهائيا لخلل في السند، وبين البحث عن تعليل لعدم جواز إنكاح المرأة نفسها؛ هل بسبب قلة خبرتها بالرجال؟ أم أن السبب هو إتباع النساء الدائم لشهواتهن دون التبصر بالمآلات؟ وغيرها من الأسباب التي حاول الفقهاء حصرها في كتبهم، ومنها جاء من بعدهم من الفقهاء من حاول الترجيح[4]؛ بين هذا

أنظر: اللكنوي، **الفوائد البهية**، ص١٤١؛ ابن أبي الوفاء، **الجواهر المضية**، ج١/ ص٣٨٣؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٤/ ص٢٦٦.

(١) المرغيناني، بداية المبتدئ، (مطبوع مع شرح فتح القدير)،ج ٣/ ص٢٥٧؛ السرخسي، **المبسوط**، ج٥/ ص ١٢.

(٢) السرخسي، **المبسوط**، ج٥/ ص١٠.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٨.

(٤) أنظر: مناقشة مفصلة في الموضوع للإمام القرافي، **الفروق**، ج٣/ ص١٣٦ - ١٤١. الفرق الرابع والخمسون والمائة.

الاستدلال وذاك التعليل يأتي الاستدلال المقاصدي ليرتقي بالتعليل إلى النظر إلى ما يحفظ على المكلفين مقاصدهم في حفظ الكليات الخمسة. وهذا ما يجعل الاستدلال المقاصدي يسهم في البحث الفقهي في رد المسائل إلى أصولها المصلحية وكلياتها المقطوع بها، مما يفيد في الترجيح بين آراء الفقهاء ومذاهبهم، وهي عموما لا تخرج عن خمس كليات[1].

ويفصل الإمام الغزالي في مقصد الولاية بتوضيح رتبتها من أقسام المقاصد فيقول: «وتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية (أي الحاجيات)، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكفء فهو في **الرتبة الثالثة** (أي التحسينيات)؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوّض الشرع ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن الحاجات»[2].

المطلب الخامس:
الإشهاد والإعلان.

لم يختلف الفقهاء في الإشهاد بالقدر الذي اختلفوا في الإعلان؛ فالإشهاد عند الحنفية والحنابلة والشافعية أحد شروط صحة عقد النكاح[3] لقولهﷺ: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)[4]. وفي محاولة لتعليل القصد من اشتراط الإشهاد يرى ابن قدامة أن عقد النكاح «يتعلق به حق غير المتعاقدين وهو الولد، فاشترطت الشهادة فيه لئلا يجحده أبوه فيضيع...»[5]؛ وهو التعليل نفسه الذي يراه صاحب

---

(١) يذكر هنا أن المتفق عليه هو عدم النقصان عن هذه الخمسة، أما احتمال الزيادة فقد تناوله بعض الأصوليين.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، ص ١٧٥.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٢/ ص٢٥٢؛ الكمال بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج ٣/ ص٢٠٤؛ ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٤٥٠؛ الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص ٢٢٦.

(٤) البيهقي، أبو بكر أحمد : السنن الكبرى، (بيروت: دار الفكر)، ج٧/ ص١٢٥.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٤٥١.

مغني المحتاج، بقوله: «والمعنى في اعتبارهما(الشاهدان) الاحتياط للأبضاع وصيانة الأنكحة عن الجحود»[1].

ويضيف الإمام الغزالي تعليلا آخر حيث يرى أن «تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات، ولكن سقوط الشهادة على رضاها[2] يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار، فيلحق برتبة **التحسينيات**»[3]؛ فهذه التعليلات تجتمع في أمرين أحدهما: راجع إلى حفظ مقصد النكاح في مغايرته للأنكحة الفاسدة وكل وطء سفاح، حيث يقول النبيﷺ: (البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة)[4]. والثاني: يرجع إلى حفظ مقصود النسل إبقاءً واستدامة من خلال حفظ النسب.

فالإشهاد شرط لصحة **عقد النكاح** عند غير المالكية الذين يعدونه شرطاً لصحة الدخول بالمرأة والبناء عليها، فالخلاف بين الجمهور والمالكية ليس في اشتراط الشهادة بل في وقت وجودها، ومذهب المالكية أن الإعلان كافٍ وحده في إثبات عقد النكاح، فبه تتحقق مقاصد الزواج، وتنتفي به شبهة السفاح، ويندر به جحود الولد؛ وإلى التعليل نفسه ذهب الجمهور، إذ يرون عدم قيام العقد إلا بوجود شاهدي عدل يثبتان كون المرأة راضية على هذا العقد الذي قبله الولي أيضا إضافة إلى إثبات الواقعة أي إثبات عقد النكاح نفسه في حال نكران أو جحود، وعلة ذلك «إبانة لخطر المحل»[5] ليتميز أن هذه المرأة معقود عليها من طرف الشخص الفلاني، فلا ترمى حصانتها بشئ، فتدفع عنها أي تهمة، وأي مظنة وشبهة، ولتتميز العلاقات الشرعية عن غيرها من الاتصالات الجنسية غير المشروعة، بإدعاء علاقة زوجية ستارا للوطء السفاح، أو المخادنة.

«فالنكاح متعلق بالابضاع والأولاد والأسر وكان الحد الفاصل المميز للنكاح

---

(١) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٣٤.

(٢) الإشهاد على رضا المرأة حيث يعتبر رضاها لا يشترط، وعلة ذلك أن رضاها ليس من نفس العقد وإنما شرط فيه، فالشرط يعتبر وجوده عند العقد لا تحققه، بخلاف الركن الذي يعتبر تحققه عند العقد. أنظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص ٢٣٥.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ص ١٧٥.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا ببيّنة. أنظر: الترمذي، **سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي**، ج٥/ ص١٧.

(٥) البابرتي، شرح العناية على الهداية، ج ٣/ ص٢٠٤.

عن السفاح هو الإشهاد عليه وبذلك يحفظ النسل وتحفظ حقوقه»[1].

ويبقى الخلاف بين الفقهاء محصورا في اشتراط الإعلان مع الإشهاد؛ لأن هذا الخلاف ينبني عليه أمر آخر وهو «حكم نكاح السر»، «فالخلاف بعد ذلك في الإعلان المشترط هل يحصل بالإشهاد حتى لا يضر بعد توصية الشهود بالكتمان؟ ولو أعلن بدون الإشهاد لا يصح لتخلف شرط آخر وهو الإشهاد، فالحاصل أن شرط الإشهاد يحصل في ضمنه الشرط الآخر»[2] وهذا رأي الحنفية، بخلاف المالكية فالراجح عندهم أن العقد يصح بلا إشهاد إذا أعلنوا عنه، فهو ليس ركنا تتوقف عليه ماهية العقد؛ لكن يلزم أن يشهدا عند البناء، حتى إن دخلا بلا إشهاد انفسخ النكاح، ولا يتضمن الإعلان إذا وُصِّي الشاهدان بالكتمان[3]؛ وإلى رأي المالكية ذهب الإمام ابن تيمية بقوله «النكاح أمر فيه بالإعلان فأغنى إعلانه مع دوامه عن الإشهاد... وحفظ النسب حاصل بإعلان النكاح، ولا يحصل بالإشهاد مع الكتمان مطلقا»[4].

والقول عند أحمد كراهة حصول عقد النكاح بهذه الصورة؛ «وبه يقول أبو حنيفة والشافعي ...وقال أبو بكر عبد العزيز[5] النكاح باطل لأن أحمد قال إذا تزوج بولي وشاهدين: لا حتى يعلنه وهذا مذهب مالك»[6].

ولمسألة نكاح السر تفصيل أكثر في الفصل اللاحق «وسائل إيجاد النسل المحرمة والمختلف في مشروعيتها».

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٤٢٣.

(٢) ابن الهمام، فتح القدير، ج٣/ ص٢٠٠.

(٣) أنظر: مالك، المدونة، ٢ج/ ص١٥٨؛ الدردير، الشرح الكبير، ج٢/ ص٢١٦؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢/ ص٢١٦؛ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد، (دار الفكر)،ج٢/ ص١٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢/ ص ١٢٩ ـ ١٣٠. وفي المسألة تفصيل دقيق للإمام فليرجع إليه في الموضع نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٣١.

(٥) هو عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن فارس بن يزداد بن معروف أبو بكر المعروف بغلام الخلال. كان أحد أهل الفهم موثوقا به في العلم... له المصنفات في العلوم المختلفات : تفسير القرآن، الخلاف مع الشافعي... ت ٣٦٣هـ. أنظر: ابن أبي يعلى، محمد: طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)، ج٢/ ص ١١٩.

(٦) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٥٣٨.

المبحث الثالث

معوقات تحقيق مقاصد الزواج
ـ المغالاة في المهور نموذجا ـ

المطلب الأول:
أسباب العزوف عن الزواج

عرفنا مقاصد الزواج التي يهدف إلى تحقيقها، فبه يتم حفظ النسل، وهو المقصد الأصلي للزواج. وبالنسل يتأسس المجتمع ثم الدولة والأمة، وتقوم الخلافة إعماراً للأرض، وتتحقق العبادة لله الواحد الأحد، فتكثر ذرية آدم التي تعبد الله، وتدين بدين الإسلام. وبالزواج تتحقق المقاصد التبعية التي تعود على حفظ مقاصد الفرد بالفوائد في الاستجابة لنداء الفطرة في حب الإنسان للنساء والبنين، وبإعفاف الزوجة، وحفظ النفس من مزالق الشيطان.

غير أنه تستجد من حين لآخر معوقات وعراقيل تعيق الشباب عن المضي في طريق الزواج، وإجرائه واقعاً في حياتهم، فأزمة الزواج في العصر الحالي تتدخل فيها عوامل مختلفة؛ منها ما يرجع إلى أسباب نفسية، وأخرى اجتماعية، واقتصادية وغيرها، مما يعود على الشباب بالضرر النفسي، وعلى المجتمع بالنخر في بنيته الداخلية.

فالشباب هو الدعامة الأساسية في بناء المجتمع، وإذا لم يساهم أفراد المجتمع في تسهيل إجراء الزواج وتحقيق مقاصده، فإن جملة من المفاسد ستظهر. فظروف الحياة تتغير من حين لآخر، وغلاء المعيشة هو الطابع العام للحياة،

وتحمل تبعات الزواج مما لا يقدر عليه إلا ميسور الحال، فكيف بذلك الشباب الذي أنهى الدراسة في سن متأخرة، ودخول معترك العمل يتطلب ذلك سنين أخرى، لا تتحقق إلا بالبحث المستميت أو الهجرة، وكلاهما من العقبات عصية الاقتحام.

فكيف السبيل للزواج ودفع تكاليفه بما فيها المهر؟ فهذه أولى العوائق الاقتصادية التي تعرقل الزواج كما سنرى لاحقا. كما أن لاهتمام الشباب بتكوين أسر نووية[1] صغيرة عند زواجهم أثر كبير في تأخير الزواج أو العزوف عنه نهائيا أو لحين إيجاد الظروف المواتية.

وهذه الفتاة تغيرت عندها مفاهيم الحياة، فصارت تعيش تناقضا بين اهتماماتها واهتمام الأهل، حيث «إنها تمضي سنوات أطول في التعليم، وتكتسب بعض الاتجاهات المتحررة نسبيا عن الثقافة التقليدية»[2]، كما أن دخولها العمل الوظيفي يجعلها تتعنت في مسألة الزواج، وتؤخرها بسبب حبها للعمل، فكفايتها المالية تدعها تستخف بكل خاطب. وهنا يكمن السبب الاجتماعي في تعطيل الزواج.

كما لا يمكن تجاهل ما لانتشار أماكن اللهو، وانتشار الأماكن السرية للفساد، من تأثير في عدم الاهتمام الجدي للشباب بالزواج، أو إدراك ما يعنيه الزواج في الحياة الاجتماعية ناهيك عن استحبابه شرعا، مما يجعل الشباب يستخف بالزواج، ويتحجج بغلاء المهور وتكاليف العشرة الزوجية، ليركن إلى الملهيات التي تهدر وقته سراعاً.

---

(١) الأسرة النووية: (Nuclear Family) هي نواة المجتمع الانساني، ويطلق عليها **الأسرة الزواجية أو الصغيرة**، وهي تتألف من الزوج والزوجة وأولادهما المباشرين. أنظر: الجرداوي، عبد الرؤوف عبد العزيز: الإسلام وعلم الاجتماع العائلي، ط١، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨م)، ص٦١؛ شكري، علياء: الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، (الاسكندرية: دار المعرفة **الجامعية، ١٩٩٢م**)، ص١٢٥؛ حلمي، **دراسات عربية في علم الاجتماع الأسري**، ص٢٢.

(٢) الشلال، خالد أحمد مجرن: «تفضيلات الاختيار الزواجي ومعوقاته في المجتمع الكويتي»، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة عشر ١٩٩٧، الرسالة الخامسة والعشرون بعد المائة، ص ٥٠.

وإذ تبين الدراسات الميدانية والأبحاث[1] التي درست أسباب العزوف عن الزواج في واقع الناس، أن السبب المتصدر لذلك هو «المغالاة في المهور»، فإننا سنوليه العناية بالدراسة في المطالب اللاحقة.

المطلب الثاني:
حكم تشريع المهر وحكمته في عقد الزواج.

أولاً: حكم المهر وأثره في عقد النكاح.

دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على مشروعية المهر، ومنها حاول الفقهاء أن يستخرجوا حكما له، وأن يحددوا ماهيته: هل هو ركن أو شرط، أو مجرد موجب وأثر من آثار عقد النكاح مثله مثل الحقوق الزوجية الأخرى؟

واختلف الفقهاء في الحكم الشرعي للمهر بعد إجماعهم على مشروعيته على مذاهب عدة:

فهو عند **المالكية** متردد بين عدّه ركنا أو شرطا؛ ومن الذين يرون أنه شرط: ابن العربي، والقرافي؛ وابن رشد الحفيد[2]، ويظهر ذلك في قول الأول «النكاح الجائز شروطه خمسة... وصداق يقبل العوضية»[3]، وقوله أيضا: «الصداق عقد منفصل عن النكاح بائن عنه في ذاته وأحكامه، والدليل على صحة ذلك أن النكاح يجوز دونه، لأن عقد النكاح إنما ركناه الزوج والزوجة»[4]. ويأتي القرافي وابن

---

(١) من هذه الدراسات على سبيل المثال: الشلال، تفضيلات الاختيار الزواجي ومعوقاته في المجتمع الكويتي؛ آل نواب، عبد الرب نواب الدين: **تأخر سن الزواج**، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥هـ)؛ اليوسف، إبراهيم عبد العزيز: **«غلاء المهور أسبابه ونتائجه»**، منار الإسلام، عدد٦، السنة٢٠، نوفمبر ١٩٩٤م؛ طاحون، رفعت محمد: **العنوسة ظاهرة اجتماعية خطيرة في عالمنا الإسلامي**، منار الإسلام، عدد١٠، السنة١٩، مارس ١٩٩٤م.

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد. ولد سنة ٥٢٠هـ قبل وفاة جده بشهر. من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها. كانت الدراية أغلب عليه من الرواية ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام. صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من ١٠ آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل وكانت له فيها الإمامة. فمن مصنفاته: **«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»**، **«مختصر المستصفى في الأصول»**. توفي سنة ٥٩٥هـ. أنظر: ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص ٢٨٤؛ النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص١٤٤.

(٣) ابن العربي، **القبس**، ج٢/ ص٧٠٤.

(٤) ابن العربي، **القبس**، ج٢/ ص٦٩٠؛ ابن العربي، **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، ج٥/ ص٣٢.

رشد ليخصصا نوع الشرط حيث يرى القرافي أنه شرط في الإباحة بقوله: «الصداق في النكاح شرط في الإباحة»[١]. أما ابن رشد فيرى أنه شرط صحة[٢].

وأما الذين يرون أنه ركن: فمنهم الإمام ابن عرفة الدسوقي[٣] الذي ذكر في حاشيته قوله: «ومعنى كونه ركنا أنه لا يصح اشتراط إسقاطه لا أن يشترط تسميته عند العقد»[٤].

أما ابن جزي[٥] فمرة يعده ركنا بقوله: «في أركان النكاح: الزوج والزوجة والولي، والصداق والصيغة»[٦]، ومرة يعده شرطاً بقوله: «وهو شرط بإجماع لا يجوز التراضي على إسقاطه»[٧].

والظاهر من أقوال المالكية المتباينة كما قال ابن رشد الجد[٨] أن «النكاح لا

---

(١) القرافي، **الفروق**، ج٣/ ص١٤١.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص ١٤.

(٣) هو الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. لازم حضور دروس الشيخ علي الصعيدي والشيخ الدردير. تصدر للإقراء والتدريس بالأزهر. توفي سنة ١٢٣٠هـ. له: حاشية على مختصر السعد على التلخيص، وحاشية على شرح الشيخ الدردير وغيرها. أنظر: مقدمة حاشيته، (القاهرة: **دار إحياء الكتب العربية**)، ص (ج ـ د) نقلا عن تارخ الجبرتي؛ مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (دار الفكر)، ص٣٦١.

(٤) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢/ ص٢٩٤.

(٥) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، يكنى أبا القاسم. من أهل غرناطة وذوي الأصالة والنباهة فيها، فقيها حافظا قائما على التدريس حافظا للتفسير مستوعبا للأقوال. ألف الكثير في فنون شتى، منها: وسيلة المسلم في تهذيب **صحيح مسلم**، وكتاب **القوانين الفقهية**، وكتاب تقريب الوصول إلى علم الأصول وغيرها. ولد في ٦٩٣هـ توفي شهيداً يوم الكائنة بطريف في عام ٧٤١هـ. أنظر: ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص٢٩٥؛ مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية، ص٢١٣.

(٦) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٠٠.

(٧) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٠٥.

(٨) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المالكي، يكنى أبا الوليد القرطبي. زعيم **فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب**. كان **إليه المفزع في المشكلات**، بصيرا بالأصول والفروع والفرائض ... وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية، كثير التصانيف، له كتاب البيان والتحصيل، وكتاب المقدمات، وغيرها مما هو مطبوع. ولي قضاء الجماعة بقرطبة. ولد في عام ٤٠٥هـ وتوفي عام ٥٢٠هـ. أنظر: ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص٢٧٨؛ **مخلوف**، شجرة النور الزكية، ص١٢٩.

يكون إلا بصداق... وأما تسمية الصداق فليس من شروط صحة عقد النكاح، لأن الله تعالى أباح نكاح التفويض وهو النكاح بغير تسمية صداق، وإنما تستحب تسميته عند الدخول»[(١)].

أما حكم النكاح دون الصداق فهو من أنواع الأنكحة الفاسدة عند المالكية، حيث يقرر ابن رشد الجد أن «من الأنكحة الفاسدة نكاح فسد لصداقه، فهذا القسم يفسخ فيه النكاح قبل الدخول ويصح بعده بصداق المثل»[(٢)].

أما **الشافعية** فيعرفون الصداق بأنه «ما وجب بنكاح أو وطء أو تفويت بضع قهرا»[(٣)]، ومع أنه واجب غير أن «عقد النكاح يصح بغير فريضة صداق... فأي نكاح وقع بلا مهر فهو ثابت، ولها أن يفرض لها مهر مثلها»[(٤)]، وهو نكاح التفويض. ويعللون ذلك بكونه «صلى الله عليه وسلم لم يخل نكاحا منه»[(٥)].

وأما **الحنابلة** فعندهم «يستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية الصداق، لأن النبيﷺ كان يزوج بناته وغيرهن ويتزوج، فلم يكن يخلى ذلك من صداق... وليس ذكره شرطا بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]»[(٦)]، وهو المذهب نفسه عند الشافعية.

وفي حكم النكاح بلا مهر يقول ابن قدامة: «النكاح يصح من غير تسمية صداق في قول عامة أهل العلم، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وسواء تركا ذكر المهر أو شرطا نفيه مثل أن يقول تزوجتك بغير مهر... صح؛ لأن الشرط يفسد ويجب المهر، وهي المفوضة»[(٧)].

أما الحنفية فإن عباراتهم لا يلحظ فيها ارتباك، بل إن الحديث عن حكم المهر جاء مفصلا فيه بالأدلة والبراهين النقلية والعقلية. فهذا الكمال بن الهمام يقول: «المهر حكم العقد؛ فيتعقبه في الوجود، وأما اعتباره حكما لقوله تعالى:

---

(١) ابن رشد، مقدمات ابن رشد، ص ٣٥٦ ـ ٣٦٥.
(٢) ابن رشد، مقدمات ابن رشد، ص ٣٧١.
(٣) الشربيني، مغني المحتاج، ج٤/ ص٣٦٧.
(٤) الشافعي، الأم، ج٥/ ص٨٨ ـ ٩٠.
(٥) الشربيني، مغني المحتاج، ج٤/ ص٣٦٧.
(٦) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٦٨٠.
(٧) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٧١٢.

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦] فإن رفع الجناح عن الطلاق قبل الفرض فرع عن صحة النكاح قبله، فكان واجبا ليس متقدما وهو الحكم، فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكمه... وإن تزوجها أن لا مهر لها صح النكاح، وإذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه، فحيث كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما، وإذا ثبت كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا، وبه لا يفسد النكاح»[١].

ثانيا: حكمة تشريع المهر:

اتفق الفقهاء على أن المهر حق من حقوق الزوجة كما تبينه الآيات والأحاديث.

فمن **الكتاب**؛ قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء: ٤]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾﴾ [النساء: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله أيضا: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: ٢٤]. وفي إطلالة على معاني المهر التي وردت في الآيات الكريمة، نستخلص جملة من المعاني التي تعبر عن الحكمة من تشريع المهر.

فالآية الأولى تضيف الصدقات للنساء، ومعنى هذا أنه حق خالص لهن، وتؤكده (فإن طبن لكم)، «أي رضين بإعطائه دون حرج ولا عسف»[٢]، فالخطاب جاء موجها للأزواج بأن لا يحتالوا في أخذ المهر أو إسقاطه من عقد الزواج، بعد أن تقرر وجوب دفع المهور للنساء. ومعنى «الصدقات» جمع صَدُقة: مهر المرأة، مشتقة من الصدق لأنها عطية يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي. وأما النِّحلة فهي العطية بلا قصد عوض، وسميت الصدقات نحلة إبعادا للصدقات عن أنواع الأعواض، إذ ليس الصداق عوضا عن منافع المرأة[٣]، «وليس الناس يقصدون

---

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٣/ ص٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٤/ ص ٢٣٢.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤/ ص ٢٣٠.

بالصداق المعاوضة بل التجمل، وصاحب الشرع أيضا لم يرد المعاوضة بدليل أنه لم يشترط فيه شروط الأعواض»[1]؛ كما هو متعارف عليه عند الكثيرين، ومما تؤكد عليه تعريفات بعض الفقهاء للزواج، بل إن الآية جاءت دلالتها صريحة في عدّ الصداق نحلة، وهو معنى راجع إلى مقاصد الزواج في ركون المرأة للرجل، واطمئنانه عندها، في السكن إليها، مما يحقق دوام العشرة بينهما. فالمهر عربون محبة وإعزاز، «والنحلة ما لم يعتض عليه، فهي نحلة من الله تعالى فرضها للزوجات على أزواجهن»[2]، تقديرا للمرأة التي ستصبح سكنا للرجل ما طالت الحياة بينهما. ولأنه حق خالص لها، فليس للرجل حق فيه إذا انفصمت عرى النكاح بينهما كما تبينه الآية الثانية، حتى ولو كان المدفوع للزوجة ما يعادل القنطار. وإذا كان المهر شعار الرغبة الصادقة في النكاح، فإنه كذلك علامة تميز النكاح عن الوطء السفاح والمخادنة كما جاء في الآية ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾، وليس معنى الآية كما قد يتبادر إلى الذهن أن المال هنا مساو للأجر الذي يعطى للمخادنة أو البغي. فإذا كان أجر الزانية والبغي مقابل الاستمتاع بها، ويتجدد ذلك الأجر بالزيادة في الأجل، فإن المهر دلالة اختصاص المرأة بهذا الرجل، كما تعوهد على ذلك على مر الزمن، وبين كل الخلائق، «وكانوا لا يناكحون إلا بصداق لأمور بعثتهم على ذلك، وكان فيه مصالح منها أن النكاح لا تتم فائدته إلا بأن يوطن (الزوج) نفسه على المعاونة الدائمة»[3]. فحكمة الشارع اقتضت أن يسمو بتشريعه ويرتقي به، ويختار من الموجود والمتعارف عليه أصلحه، مما لا تنفر منه الفطرة السليمة، «فتقدير الآية: أن تبتغوهن بأموالكم فإن النساء المباحات لا تحل إلا بعد العقد وإعطاء المهور[4]، فالعقد هو مدلول ﴿تَبْتَغُوا۟﴾، وبذل المهر هو مدلول ﴿بِأَمْوَٰلِكُم﴾[5].

وأما الآية الأخيرة فهي «تفريع لفظي لبيان حق المرأة في المهر، وبيان عدم

---

(١) القرافي، الفروق، الفرق الخامس والخمسون والمائة، ج٣/ ص١٤١.

(٢) ابن رشد، المقدمات، ص ٣٥٦.

(٣) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢/ ص١٢٨.

(٤) على رأي المالكية في عدّ الصداق ركنا في عقد النكاح كما تقدم عند الحديث على نكاح التفويض.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٥/ ص٨ ؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢/ ص١٢٩.

جواز إخلاء النكاح عن المهر؛ لأنه الفارق بينه وبين السفاح»[1]. والإخلاء المقصود به هنا النفي، فلا يجب أن ينعدم المهر كلية من النكاح، لكن قد لا يسمى فقط عند العقد، لا أن المتعاقدين يتفقان على إخلاء أو نفي أو إسقاط المهر؛ لأنه حق من حقوق المرأة التي يجب أن تؤدى إليها، وهو الأمر الذي تؤكد عليه جملة من أحاديث الرسولﷺ.

فمن السنة: عن أنس بن مالك أن النبيﷺ رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة، فقال: ما هذا ؟ قال يا رسول الله تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب. قال فبارك الله لك، أولم ولو بشاة[2].

خلاصة:

من خلال هذه الإطلالة السريعة على أقوال العلماء ومذاهبهم في حكم الصداق، بين التردد في القول إنه ركن أو شرط أو هو مجرد موجب للعقد وأثر من آثاره، فإن الفقهاء أجمعوا على صحة النكاح بغير فرض صداق، بشرط وجوب مهر المثل للمرأة، فعدم تسمية المهر عند العقد لا تضر، «والذي يثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن النكاح ينعقد بدون فرض المهر، أي بدون تقديره، لا أنه ينعقد مع نفيه»[3]. ولم يخالف إلا المالكية في فسخ النكاح قبل الدخول. والاتفاق حاصل أيضا على وجوب مهر المثل سواء عند القائلين بصحة النكاح مطلقا مثل الشافعية، أو الحنفية والحنابلة الذين اتفقوا على صحة النكاح وفساد شرط الإسقاط، أو المالكية الذين صححوه بعد الدخول وقالوا بفسخه قبل الدخول؛ هذا الاتفاق على إيجاب مهر المثل تأكيد من العلماء على أهمية وجود المهر في عقد النكاح سواء فرض بداية أو وجب لاحقا.

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٥/ ص٩؛ أنظر: الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج ٥/ ج١٠/ ص ٥٥.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب: النكاح، باب: الصداق، رقم ١٤٢٧. أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٩/ ص ٢٢٧؛ ورواه الترمذي في: أبواب النكاح، باب ما جاء في الوليمة. أنظر: الترمذي، سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي، ج٥/ ص ٣.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، ج٢٩/ ص٣٤٤ ـ ٣٥٣.

المطلب الثالث:

أقوال الفقهاء في قدر المهر.

اعتمدت آراء الفقهاء في تحديد أقل المهر وأكثره على الاستنباط من الآيات الكريمة وأحاديث المصطفىﷺ في الموضوع، فهما واستنباطا وقياسا.

أولا: القدر الأدنى للمهر:

ذهب **المالكية** إلى أن أقل ما يصلح أن يكون مهرا «ثلاثة دراهم اعتبارا بأقل ما تقطع فيه يد السارق»[1]. وهو القياس نفسه المعتمد عند الحنفية في تحديد أقل المهر، ولأن ما تقطع به يد السارق هو عشرة دراهم؛ فإن أقل المهر كذلك[2]. إلا أن **الحنابلة** يردون قياس المالكية بقولهم: «وقياسهم لا يصح، فإن النكاح استباحة المنافع بالجملة، والقطع إتلاف عضو دون استباحته وهو عقوبة وحدٌّ»[3]. وفي مذهبهم أن أقل الصداق «كل ما كان مالاً جاز أن يكون صداقا؛ ولأن قوله تعالى: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ يدخل فيه القليل والكثير»[4].

وأما رأي **الشافعية** فموافق لرأي الحنابلة في عدّ أقل ما يصلح أن يكون مهرا «أقل ما يتمول به الناس، وما لو استهلكه رجل لرجل كانت له قيمة[5]؛ فضابطه كل ما يصح كونه مبيعا قليلا أو كثيرا. ما لم ينته في القدر إلى حدّ لا يتمول»[6].

فالفقهاء انقسموا إلى فريقين في تحديدهم لأقل ما يصلح أن يكون مهرا؛ ورغم اتفاقهم بإجماع على عدم خلو النكاح من الصداق، سواء سمي عند العقد أو وجوب مهر المثل بعده، واتفاقهم على عدم تحديد قدر له في الكتاب والسنة؛ لعدم قيام دليل بذلك، وهنا وجب ردّ المسألة إلى بعض الأصول، للقياس عليها؛ فكان مذهب المالكية والحنفية اعتبار أقل ما تقطع فيه يد السارق، فالسارق يسرق ما يمكن أن يتمول به في العادة، واعتبر الحنابلة والشافعية القياس على ما يصح أن يكون مبيعا؛ فتقديرات الفقهاء» مجرد موافقة مهر من المهور الواقعة في عصر النبوة

---

(1) ابن رشد، المقدمات، ص٣٥٧.

(2) السرخسي، **المبسوط**، ج٥/ ص٨١؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج٣/ ص٣١٧.

(3) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٦٨١.

(4) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٦٨٠.

(5) الشافعي، الأم، ج٥/ ص٨٩.

(6) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٣٦٨.

لواحد منها كحديث النواة من الذهب[١]، على حسب الاختلاف في تفسيرها، لا يدل على أنه المقدار الذي لا يجزئ دونه إلا مع ذلك المقدار ولا تصريح. فلاح من هذا التقرير أن كل ما له قيمة صح أن يكون مهرا»[٢]؛ أي ما يصح أن يكون أقل ما يمكن أن يتمول به الإنسان فيشتريه.وهكذا فقد اتفقوا في النهاية على الاعتداد بأقل ما يتمول به الإنسان في العادة لأن يكون أقل ما يصلح مهرا. وهو أمر يختلف من عصر لآخر ومن عرف لعرف؛ فلا فائدة في التقييد بالعدد أو المقدار. وكما قال ابن تيمية: «لو كان التحديد معتبرا في المهر ما جاز النكاح بدونه. فمضت الشريعة بجواز النكاح قبل فرض المهر(نكاح التفويض)»[٣].

ثانيا: القدر الأعلى:

الحد الأعلى لم يرد تقديره في الكتاب والسنة نصا، بل إن أقوال العلماء اتفقت على ترك التحديد، فالأمر متروك للأعراف «إذ العادات في إظهار الاهتمام مختلفة، والرغبات لها مراتب شتى...»[٤]، وحيث إن أقوال الفقهاء جميعها رأت الصلاح في عدم التحديد،إلا أنهم استحسنوا التيسير والقصد في المهر وعدم التغالي بما يكلف ويرهق؛ودعوا إلى التأسي برسول الله ﷺ ؛ فهذا ابن رشد يقول» وأما أكثر الصداق فلا حد له... وإنما ذلك على ما يتراضى عليه الأزواج والزوجات، وعلى الأقدار والحالات... إلا أن المياسرة في الصداق عند أهل العلم أحب إليهم من المغالاة تأسيا بالرسول ﷺ»[٥]. وهذا قول الشيخ عليش[٦]:

---

(١) تقدم وروده.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي)، ج٦/ ص١٨٩.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٢٩/ ص ٥٣.

(٤) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج٢/ ص١٢٩.

(٥) ابن رشد، المقدمات، ص ٣٥٨.

(٦) هو أبو عبد الله الشيخ محمد بن الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الملقب بعليش بكسر العين. ولد بالقاهرة رجب ١٢١٧هـ. اشتغل بالتدريس بالجامع الأزهر سنة ١٢٤٥. من تآليفه: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، وتدريب المبتدي، وهداية السالك إلى أقرب المسالك على صغير الدردير، وغيرها .... تقلد مشيخة المالكية، ووظيفة الإفتاء بالديار المصرية سنة ١٢٧٠هـ. توفي عام ١٢٩٩هـ. أنظر: مقدمة كتاب حاشية الدسوقي على شرح الدردير، الصفحات د، هـ، و من المقدمة؛ وأنظر أيضا: مخلوف، شجرة النور الزكية، ص٣٨٥.

«والمغالاة في الصداق تكره؛ والمراد بها ما خرجت عن عادة أمثالها، إذ هي تختلف باختلاف الناس»[1]. وقال الإمام الشافعي» والقصد في الصداق أحب إلينا، وأستحب أن لا يزاد في المهر على ما أصدق رسول الله ﷺ نساءه وبناته»[2]. وبنحوه يرى ابن قدامة الذي قال: «وأما أكثر الصداق فلا توقيت فيه بإجماع أهل العلم... ويستحب أن لا يغلى الصداق، لما روي عن عائشة رضي الله عنها قوله ﷺ: (أعظم النساء بركة أيسرهن مهرا)»[3].

وفي شرح الحديث يقول الشوكاني[4]: «وفيه دليل على أفضلية النكاح مع قلة المهر، وأن الزواج بمهر قليل مندوب إليه؛ لأن المهر إذا كان قليلا لم يستصعب النكاح من يريده فيكثر الزواج المرغب فيه، ويقدر عليه الفقراء، ويكثر النسل الذي هو أهم مطالب النكاح»[5].

المطلب الرابع:

أسباب المغالاة في المهور وطرق الترشيد.

أولاً ـ أسباب المغالاة في المهور:

ظهرت في الأزمنة المتأخرة مسألة التغالي في المهور من طرف الأولياء حينا، والفتيات حينا آخر؛ مبررين ذلك بعدة أسباب منها:

ـ لأجل التحضير للزواج وتكاليف الزفاف، إضافة إلى تهييء بيت الزوجية،

---

(1) عليش، محمد أحمد: التقريرات على حاشية الدسوقي، (مطبوع مع حاشية الدسوقي)، ج٢/ ص٣٠٩.

(2) الشافعي، الأم، ج٥/ ص٨٩.

(3) ابن قدامة، المغني، ج ٦/ ص٦٨١. و الحديث رواه الحاكم في المستدرك، رقم ٢٧٣٢، النيسابوري، المستدرك، ج ٢/ ص١٩٤.

(4) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ولد سنة ١١٧٣هـ ـ ومات سنة ١٢٥٠هـ)، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء، ولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ ومات حاكما بها. له ١١٤ مؤلفا، منها «نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار» **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**» و«فتح القدير» و«إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» و«السيل الجرار». أنظر: الشوكاني، **البدر الطالع**، ج٢/ ص٢١٤؛ الزركلي، **الأعلام**، ج٦/ ص٢٩٨.

(5) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٦/ ص١٩٠ ـ ١٩١.

وتجهيز الفتاة نفسها للعرس، حيث تصرف أموالا طائلة في الإعداد والتجهيز، مما يضطر الزوج للاستدانة والقرض، وتكلف ما لا يستطيع، فتتكدر حياته الزوجية منذ بدايتها بسبب الديون التي يكدح للوفاء بها لمستحقيها، مما يجعله كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «حتى يكون لها عدواة في نفسه»[1]؛ وتؤكد التجارب الواقعية أن ديون الزواج لا يُتخلص منها إلا بعد مضي سنين غير قليلة على الزواج.

- الاعتقاد بأنه حق خالص للمرأة،فهو مقابل قبول المرأة الزواج، يجعل الأولياء والمرأة نفسها يتغالون فيه، طمعا في التوفير والادخار، واختبار مدى إقبال الرجل على هذا الزواج؛ وبخاصة إذا كانت المرأة عاملة، أو ثرية.

- ادعاء الأولياء ادخار المهر لوقت الحاجة، فهو لضمان مستقبل آمن لابنتهم، وهو مبرر يدعو للتساؤل عن مدى الثقة التي يوليها الولّي لهذا الخاطب، فأهل المخطوبة منذ البداية «يضعون سوء الظن تاجا على رأس ذلك الزواج، مما يثير حفيظة الزوج وأهله»[2].

ومن نتائج التغالي في المهور وتعنت الأولياء في هذه المسألة التي لا يحكمها شرع، بل مجرد هوى نفس في حب التفاخر والتباهي، دون النظر إلى ما يؤول إليه هذا الفعل من نتائج سيئة على الشباب، والفتيات؛ حيث تبين دراسة الأستاذ خالد أحمد الشلال أن ارتفاع تكاليف الزواج يتصدر مقدمة الأسباب الاقتصادية وراء تأخر سن الزواج، وهو النتيجة الأولى، فلقد حدده بنسبة ٧٧،٤٪ من المبحوثين (عينة عشوائية قوامها ١٥٠ مفردة من الجنسين)[3]؛ ولذلك يتجه الشباب للزواج بالأجنبيات لأن مهورهن قليلة وهو النتيجة الثانية، أو الانصراف عن الزواج والعزوف عنه بالكلية، وهذه النتيجة أضر من الأولى، إذ تظهر العنوسة عند الفتيات ويتأخر زواجهن وربما ينعدم، حيث تبين دراسة ميدانية أخرى عن

---

(١) من قول عمر: «ألا لا تغلوا في صُدق النساء، فإنه لو كان مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم به النبيﷺ... وإن الرجل ليغلي بصدقة امرأته حتى يكون لها عداوة في نفسه، وحتى يقول كلفت لكم علق القربة». ابن العربي، عارضة الأحوذي، باب ما جاء في مهور النساء، ج ٥/ ص٣٦.

(٢) اليوسف، إبراهيم عبد العزيز: «غلاء المهور»، منار الإسلام»، العدد ٦، السنة ٢٨، نوفمبر ١٩٩٤، ص ١٥.

(٣) الشلال، تفضيلات الاختيار الزواجي، ص ٨٠. أنظر أيضا ص ١٢.

العزوبة و العنوسة في المملكة العربية السعودية أن ٧٥ شابا من١٠٠، يؤثروا الزواج من الخارج بسبب غلاء المهور، وهو السبب نفسه الذي صوتت له ٥٩ شابة من ١٠٠ في الدراسة نفسها؛ حيث تشير محصلة الاستبيان كذلك أن غلاء المهور هو السبب القوي والمباشر في ظهور العنوسة وانتشارها، بنسبة ٩٢٪ من الشباب، ونسبة ٦٩٪ من الفتيات، ومن ثمة اللجوء إلى الزواج بالأجنبيات ذوات المهور اليسيرة والمؤنة السهلة[١]؛ وبخاصة بالنسبة للشباب المغترب الذي يجد الزواج بمواطنة البلد الذي يسكنه أقل كلفة من الزواج بمواطنة بلده.

وفي هذه النتائج إسقاط لمقاصد الشارع في حفظ النسل؛ فالزواج هو الوسيلة الوحيدة المشروعة لحفظ النسل، والمهر وسيلة محققة لمقاصد النكاح، أي هو وسيلة الوسيلة، فهل يمكن لوسيلة الوسيلة أن تُسقط المقصد الأصلي؟ وهل هذا أمر مسلم به عقلا قبل التسليم به شرعاً؟ فمن خصائص الوسائل كما تقرر في بداية البحث أن الوسيلة إذا عارضت المقصد سقطت، فأنى للمغالاة ذلك ،وهي غير مشروعة، بل مكروهة في أكثر الآراء؟ حيث إن المهر وسيلة واجبة لكنها غير متعينة المقدار بالنص، فلا حد له؛ لكن يتعين هذا المقدار حسب الأعراف، كما أن مآل التغالي في المهور إما العزوف عن الزواج بالكلية، أو الانصراف للتزوج بالأجنبيات، وهو ما لا يحقق مقاصد حفظ النسل إبقاء واستدامة.

ثانياً ـ الترشيد في مسألة المهور ودور المجتمع في تيسير سبل النكاح:

قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [النور: ٣٢]؛ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ: (إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض)[٢]، تحث الآية الكريمة وحديث المصطفىﷺ، ويدعوان إلى إنكاح الشباب الصالح غير القادر، إعفافا لهم من السقوط في مزالق الشيطان، وتحصينا للفتيات المؤمنات حتى لا يبقين عوانِسَ؛ ففي هذا مضرة كبيرة على المجتمع، لأنها تؤول إلى نتائج غير حميدة كما قال رسول اللهﷺ: (إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض). فالآية الكريمة

(١) انظر: آل نواب، **تأخر سن الزواج**، ص ٥٤.

(٢) أخرجه الترمذي، أبواب النكاح، باب: ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه. أنظر: الترمذي، **سنن الترمذي بشرح عارضة الأحوذي**، ج ٤/ ص٣٠٥.

دعت الأولياء[1] وحثتهم على تزويج الأيامى، وإعانتهم على ذلك بما يقدر عليه، وأما الحديث فقد بيّن عواقب عدم المسارعة في تزويج الشباب وإعفافهم. وهنا يتبدى للمجتمع دوره في منع الفتنة، وإخماد جذورها، بتيسير سبل زواج الشباب؛ حتى لا تتسع وتصير فسادا عريضا يتضرر منه كافة أفراد المجتمع.

وإذا كان من أسباب العزوف عن الزواج، أو عدم المقدرة عليه المغالاة في المهور، وارتفاع تكاليف الزواج، الذين اعتبرا من أحكام عقد الزواج لا من أركانه؛ فمن باب أولى كما تقرر في المفاهيم الأولية للبحث، أن الوسيلة تبع للمقصد الذي تؤدي إليه لا العكس كما هو حادث واقعا، كون التغالي في المهور وتكاليف الزواج سببا موجبا لإسقاط الزواج الذي هو المقصد الأصلي.

وبعد أن استتب أمر المغالاة وانتشر في أوساط المسلمين، مخالفين بذلك ما دعا إليه النبيﷺ وما كان عليه الأمر في حياتهﷺ وحياة صحابته رضوان الله عليهم، فإن المسؤولية تقع على كاهل المجتمع وأولي الأمر في توجيه من بيدهم عقدة النكاح وكبح جماحهم بحثّهم على عدم المغالاة، فهذا الخليفة عمر بن الخطاب يدعو الناس من على المنبر «ألا لا تغالوا في مهور النساء»[2]، توجيها وإرشادا للعامة بخطر المغالاة في المهور والتعسف في ذلك بما يعود بالبلاء على الجميع؛ فإن الفرد لا يستطيع تحقيق مصالحه بمفرده ودون معونة أفراد مجتمعه، لا أن يكونوا هم أنفسهم من يعيق ذلك. وللحكومات والمؤسسات أن تسهم عمليا في تيسير سبل الزواج للشباب وذلك بطرق مختلفة؛ منها:

١. الدعوة لتوعية الناس عن طريق الإعلام والخطابة في المساجد:

بالحث على التقليل من المهور، والتخفيف منها اقتداء بالمصطفىﷺ؛ في مهوره التي أمهرها زوجاته، والمهور التي قدمت لبناته، واقتداء بالصحابة رضوان

---

(١) الأولياء في الآية الكريمة محتمل أن يكونوا أولياء الأيامى فقط، أو أولي الأمر من المسلمين. أنظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص٨.

(٢) أما قصة المرأة التي وقفت معرضة عمر في رأيه، ففيها تفصيل من حيث صحتها. أنظر: عمرو، عبد الفتاح: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، (الأردن: دار النفائس، ١٩٨٨م)، ص ٦٩؛ السدلان، صالح بن غانم: الأحكام الفقهية للصداق ووليمة العرس، ط١، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٣هـ)، ص ٤٠ وما بعدها.

الله عليهم، والسلف الصالح في هذا الأمر، والتحذير من عواقب الإسراف والتبذير التي تنتشر أيام الزفاف، وإن استدعى الأمر معاقبة من أسرف في ولائم الأعراس كما ذهب لذلك مجلس هيئة كبار علماء المملكة العربية السعودية[١].

٢. المساهمة في إقامة الحفلات الجماعية:

والغرض منها تخفيف أعباء تكاليف وليمة الزواج، بتحضير الولائم الجماعية التي تجمع زيجات كثيرة، يحضرها أهل الأزواج دفعة واحدة. وإن لهذه التجمعات الكثير من الأهداف النبيلة في إعلان الزيجات، ورفع العنت عن كاهل الأهل والأزواج، والحث على التأسي بهذا المشهد، حتى يتحقق إجراء الزواج واقعا. ومثال ذلك ما قامت به إحدى محافظات مصر عندما «قررت محافظة أسيوط إقامة حفل زفاف جماعي يوم ١٨ أفريل (١٩٩٩) في ملعب أسيوط الرياضي، يجمع ١٥٦ عريسا وعروسا... وقال بيان صادر عن محافظة المدينة إن المحافظة قدمت العون المادي لهؤلاء الشباب الراغبين في الزواج ،وتقوم مجموعة من الشركات والمؤسسات ومحلات القطاع الخاص بتقديم هدايا مالية للعرسان لتأثيث عش الزوجية، كما قدم بعض الأهالي ثلاجات وغسالات وأدوات مطبخ مشاركةً في إتمام حفل الزفاف الجماعي. وقال محافظ المدينة إن الخطوة محاولة من المسؤولين لحل أزمة بعض الشباب غير القادرين على الزواج مؤكدا أن الحفل سيتكرر»[٢].

٣. فتح صناديق الزواج:

ويكون ذلك من ميزانية الدولة، أو من مصارف الزكاة، أو الأوقاف الخيرية الخاصة بالزواج وغيرها.

فيمكن أن يخصص للتزويج أو التيسير فيه ميزانية خاصة من ميزانية الدولة نفسها؛ ومن أمثلة ذلك «صندوق الزواج في دولة الإمارات العربية» الذي تأسس

---

(١) هيئة كبار العلماء: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ط١، (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٨)، ج٢/ ص ٤١٢.

(٢) الشرق الأوسط، العدد ٧٣٩٥، ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٩٩.

عام ١٩٩٣. وهو مؤسسة حكومية تُعنَى بمنح الشباب منحاً مالية للزواج، وهي منح تعطى ولا تسترد[١].

ويمكن أن تؤسس هذه الصناديق من مصارف الزكاة، «بتخصيص جزء من الزكاة المفروضة، فالفقراء همْ أحد مصارف الزكاة الشرعية، وكذلك الغارمون وهم الذين يتحملون الديون للزواج أو لمواجهة تكاليف الحياة وأعبائها»[٢]. فقد روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما أبلغ بفيض أموال الصدقة بعد توزيعها إلى المستحقين أمر بتزويج العزاب من أموال الصدقة، وفي هذا أورد صاحب «البداية والنهاية» أنه «كان مناديه في كل يوم ينادي: أين الغارمون؟ أين الناكحون؟ أين اليتامى؟ حتى أغني كلا من هؤلاء»[٣].

ومن خلال «إنشاء الأوقاف الخيرية الثابتة لمشروع الزواج»[٤]. واهتمام الدولة بمثل هذه المشاريع، وإجرائها واقعا يحقق لا محالة التكثير من النسل وإيجاده بالطريقة المشروعة طريق الزواج الشرعي، فيتحقق مقصود الشارع في حفظ النسل بإيجاده وتيسير سبل ذلك، وهو من شأنه أن يعود بالنفع على المجتمع في تكثير عدد أفراده وإنجاز العمران وتحقيق الاستخلاف على الأرض.

---

(١) انظر: الموسى، أحمد : «قراءة في كتاب صندوق الزواج»، منار الإسلام، عدد ٢. السنة ١١. يوليو ١٩٩٥.ص ٣٦ وما بعدها.

(٢) انظر: آل نواب، **تأخر سن الزواج**، ص ١٧٧؛ علوان، عبد الله ناصح : عقبات الزواج وطرق معالجتها في ضوء الإسلام، ط٥، (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٥)، ص ٩٣.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩/ ص٢٠٨.

(٤) آل نواب، **تأخر سن الزواج**، ص ٣٩٣.

الفصـل الثانـي

وسائل إيجاد النسل المحرمة والمختلف في مشروعيتها

المبحث الأول: الوسائل الملغاة شرعا لمخالفتها ضوابط عقد الزواج الشرعي (الأنكحة الباطلة)

المبحث الثاني: الوسائل المختلف في مشروعيتها (الأنكحة الفاسدة)

المبحث الثالث: العلاقات الجنسية الشاذة عن الفطرة (الشذوذ الجنسي)

توطئة

تقدم في الفصل الأول الحديث عن وسائل إيجاد النسل المشروعة، والمتمثلة في الزواج الشرعي على اعتبار أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة التي يتحقق بها إيجاد النسل الشرعي، والذي يقيم دعامة كلية النسل. وقد اتضحت مشروعية هذه الوسيلة من خلال ضوابط تحددت لعقد الزواج، والتي ترددت بين ركن وشرط. وأي خلل في أحدها سيدخل عقد الزواج في دائرة العقود الفاسدة؛ هذه العقود التي ستتضح في هذا الفصل، حيث سيخصص المبحث الأول للأنكحة التي نص الشارع على تحريمها، وأما المبحث الثاني فيتطرق إلى الأنكحة الفاسدة والتي تعد محل خلاف بين الفقهاء في عدّها أنكحة صحيحة أو باطلة، في حين أن المبحث الثالث سيفرد الدراسة للشذوذ الجنسي، هذه الظاهرة الشاذة عن الفطرة، والتي نُص على تحريمها من عهد سيدنا لوط عليه السلام.

المبحث الأول

الوسائل الملغاة شرعا لمخالفتها ضوابط عقد الزواج الشرعي (الأنكحة الباطلة)

المطلب الأول:
تنصيص الشارع على بعض أنواع الأنكحة المحرمة.

جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام وتشريعات مراعية لأعراف الناس وعاداتهم؛ فلم تضرب عرض الحائط كل التقاليد والأعراف، بل إنها ركنت إلى اختيار أصلحها وأصوبها، بحيث شرعت لها الأحكام والضوابط التي تنتظم بها انتظاماً محكما، هذا الانتظام الذي يكون الأساس في التمييز بين الحلال والحرام، والتفريق بين الصالح للناس وبين المضر لهم الموقع للضرر والإضرار بهم.

والنكاح من بين تلك العادات، فهو مسنون في أي مجتمع؛ حيث عُرفت في المجتمع الجاهلي[1] صور شتى للنكاح منها ما ورد ذكره مفصلا في حديث السيدة

---

(١) خُص المجتمع الجاهلي بالذكر لأنه كان في العصر الذي ظهر فيه الإسلام؛ وإلا فإن أشكال العلاقة بين الرجل والمرأة أخذت صورا متعددة في العصور الغابرة، منها: الزواج الجمعي، البغاء المقدس، زواج الاختطاف، وزواج السبي، وزواج الشراء، وزواج المعاشرة والرِفقة، وزواج البدل، وزواج الاختبار، والزواج الحر، وغيرها كثير مما انتشر في المجتمع الجاهلي ومارسته القبائل آنذاك. أنظر: صقر، **الأسرة تحت رعاية الإسلام**، ج١/ ص٢٧٦ وما بعدها؛ الجرداوي، الإسلام وعلم الاجتماع العائلي، ص ١١٦ وما بعدها؛ الترمانيني، عبد السلام: **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٤م)، ص ١٠٦ وما بعدها؛ كحالة، عمر رضا: **الزواج**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، ص٨٧ وما بعدها؛ فرج، السيد أحمد: **الزواج وأحكامه في مذهب**

عائشة رضي الله عنها الآتي ذكره، وفي أحاديث أخرى جاء ذكرها في مواضع أخرى متفرقة، مثل نكاح المقت، و نكاح الخدن، والمضامدة[١]، ونكاح البدل[٢]، ونكاح الشغار، والمتعة.

فتروي السيدة عائشة في حديث أنكحة العرب في الجاهلية: «(أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء، فنكاح منها نكاح الناس اليوم: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع، ونكاح آخر يجتمع الرهط[٣] ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها ليال بعثت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم قد عرفت الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل، ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها وهن البغايا، كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة[٤] ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاط[٥] به، ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمدﷺ

أهل السنة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع)، ص٢٣ وما بعدها.

(١) المضامدة أو الضّمد: كانت تطلق في الجاهلية على معاشرة المرأة لغير زوجها. وكانت تلجأ إليها نساء الجماعات الفقيرة زمن القحط، حتى تغنى بالمال والطعام. أنظر: الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص٢٠.

(٢) نكاح البدل؛ كان الرجل في الجاهلية يقول للرجل انزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي... أنظر: الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص٣٧.

(٣) الرهط: عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة، وقيل: مادون العشرة من الرجال لا يكون فيه امرأة. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: رهط، ج٧/ ص٣٠٥.

(٤) القافة جمع قائف: وهو الذي يعرف الآثار. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: قوف، ج٩/ ص٢٩٣.

(٥) فالتاط به ودعي ابنه: أي التصق به. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: لوط، ج٧/ ص٣٩٥.

بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم)[1].

فهذه الأنكحة التي عرفت عند العرب والتي انتشرت وأعملت بصورها الأربعة، طلبا للاستبضاع والاستمتاع، من دون النظر في حسنها وسيئها، فالمجتمع قبل بها جميعها ولم يعترض عليها، والسبب يرجع إلى غياب شريعة محكمة تفرق بين النكاح الحسن في عرفهم والنكاح السفاح الذي لا ترضى به النفوس عادة، غير أنه بمجيء الإسلام تغير الحال، فاختار من بينها الصورة الصحيحة للنكاح السليم والمضبوط، والذي عرفته الشرائع السابقة وارتضته زواجاً صحيحاً، وهو النكاح الأول، والذي تم تفصيل القول في أركانه وشروطه في الفصل السابق. أما باقي الأنكحة فقد حرمها التشريع الإسلامي مبينا علل التحريم وأسبابه،كما سنعرف لاحقا، وتلك الأنكحة وإن كانت، في الواقع، لا تعد أنكحة بالمفهوم الشرعي، فهي وطء السفاح، غير أن إطلاق لفظ الأنكحة عليها تجوزا لما يعد نظام اتصال بين المرأة والرجل، ومما لم تعترض عليه مجتمعات ذاك الزمان. أو لأن المقصود بالنكاح هنا الوطء لا العقد كما تذهب لذلك بعض المذاهب الفقهية، مثل الحنفية، عند تعريفها للنكاح في الاصطلاح[2]؛ فأنواع النكاح المذكورة في الحديث كلها زنا بالاصطلاح الشرعي وإن تعددت الطرق والأساليب فيه.

ولما لبعض هذه العلاقات من انتشار في كثير من البلدان في هذا العصر الحاضر، ورجوعها بتسميات جديدة، على الرغم من مجيء التأكيد على تحريمها

---

(١) رواه البخاري في كتاب: النكاح، باب: من قال لا نكاح إلا بولي لقول الله تعالى ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ فدخل فيه الثيب، وكذلك البكر وقال: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ وقال: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾. رقم: ٥١٢٧. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص ١١٨.

(٢) في تعريف النكاح اصطلاحاً يورد ابن قدامة تعريفا بقوله: «النكاح في الشرع هو عقد التزويج». أنظر: ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٤٤٥؛ أما صاحب **مغني المحتاج** فيذكر أن «النكاح شرعاً هو عقد يتضمن إباحة وطء». أنظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤/ ص٢٠٠. هذا رأي الجمهور، في حين يذهب الحنفية إلى كون النكاح هو الوطء كما يذكر ابن عابدين بقوله: «والصحيح أنه حقيقة في الوطء». أنظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج٣/ ص٥؛ وهو ما يؤكده صاحب الدر المختار أيضا بقوله: «هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد. فحيث جاء في الكتاب والسنة مجرداً عن القرائن يراد به الوطء». أنظر: الحصفكي، الدر المختار، ج٣/ ص٥.

في عصر الرسالة قبل خمسة عشر قرناً؛ ارتأيت الحديث عنها باختصار لتوضيح علل وأسباب النهي عنها في محاولة لأخذها عينّات في معرفة ضوابط النكاح الشرعي الصحيح، ولتمييزه عن الوطء السفاح.

المطلب الثاني:
نكاح الاستبضاع

وهو نكاح المرأة المتزوجة لرجل آخر على شرط أن يكون نجيبا، كريما، وذا حسب وجاه، في أيام طهرها الذي لم يمسها فيه زوجها، وغاية هذه العلاقة أن تنجب المرأة من هذا الرجل نسلا عريقا وجيها كما هو واضح في حديث السيدة عائشة رضي الله عنها (وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد). والحديث يؤكد صراحة رغبة الزوج في أن يكون له نسل وجيه نجيب، على الرغم من علمه التام من نسب الولد، وكونه ليس ناسلا منه، ومع هذا ينتسب الولد لغير أبيه، فهذه الرغبة من الوالد هي التي دعت الإسلام لأن يبطل هذا النوع من النكاح. فلم يقبل التشريع الإسلامي إيجاد النسل بهذه الطريقة، والتي ترى أن إيجاد النسل كما يقع داخل مؤسسة الزواج يمكن كذلك أن يقع خارجه. وهو الأمر الذي حرمته الشريعة الإسلامية كلية. ولولا هذا التحريم لتساوى الزواج والسفاح، ولوقعا في نفس المرتبة؛ وهذا مما تأنفه الفطرة السليمة. ففي النكاح الشرعي تختص كل امرأة برجل معين، تحمل منه وتنجب أولادا، فلا يسفح الرجل ماءه هنا وهناك،ورغم تأكيد التحريم إلا أن نكاح الاستبضاع ظهر في صورة أخرى غير التي عرفت في الجاهلية ،وهي صورة التلقيح الصناعي؛ فكما سندرس لاحقا فإن من بين أنواع هذا التلقيح التلقيح الداخلي، والذي له أوجه متعددة منها، تلقيح امرأة متزوجة بنطفة رجل غير زوجها بغية الحصول على مواصفات معينة للجنين!فتحصل المرأة على النطفة المطلوبة من بنوك الحيوانات المنوية.

المطلب الثالث:
نكاح البغايا

وهو المنتشر الآن في دور الدعارة، والمعروف باجتماع مجموعة من النسوة في دار مخصصة لاستقبال الرجال من كل صنف ونوع؛ لممارسة البغاء والدعارة،

مقابل أجر معين محدد، بخلاف الزنا «حيث يطلق البغاء على زنا المرأة إذا كان لقاء أجر، أي بدافع الكسب إذا دعت الحاجة إليه، أما إذا كان بغير أجر ولم تدع الحاجة إليه فهو الزنا»[١]. إن نكاح البغايا سابقا كان أضبط في انتساب النسل لمن نسل منه عن طريق القافة، ولم يمنع الأجر في البغاء من إلحاق الولد بأبيه في حال حمل المرأة، فهذا النوع من النكاح كان لا يمانع في إيجاد النسل؛ بخلاف ما هو منتشر في الوقت الحالي في دور الدعارة والمواخير من محاولة استئصال النسل عن طريق ممارسة البغاء، مع استعمال وسائل منع الحمل التي تقضي على النسل تماما وتمنع وجوده أصالة، فهذه جاهلية أشد وقعا من الجاهلية الأولى. ورغم ما جاء عن البغاء الجاهلي من إيجاد نسل وصدق انتسابه لأبويه إلا أن التحريم جاء صريحا في البغاء، فالشارع الحكيم لا يرضى بوجود نسل عن هذا الطريق، فالنكاح الشرعي هو السبيل الصحيح لقضاء الوطر وإيجاد النسل، وقد جاء التحريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، فقد كانت الإماء مشتهرات بالزنا وممارسة البغاء بخلاف الحرائر من النساء، فلما جاء الإسلام وحرم الزنا بنوعيه الظاهر والخفي، حث على نكاحهن وتزويجهن ليتحصّن ولا يرجعن للفاحشة، فقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ﴾ [النساء: ٢٥]، فبيّن تبارك وتعالى الطريقة المثلى للنكاح؛ وذلك بأن يكون «إذن السيد شرطا في جواز النكاح»[٢]، ودفع صداق للمرأة حتى تكون زوجة محصنة؛ مما يخالف أنكحة الجاهلية (مثل المخادنة والزنا عموما). فقوله تعالى: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ﴾، يعني والله أعلم فأنكحوهن محصنات غير مسافحات، وأمر بأن يكون العقد عليها بالنكاح صحيحاً، وأن لا يكون وطؤها على وجه الزنا لأن الإحصان ههنا النكاح والسفاح الزنا، ولا متخذات أخدان يعني لا يكون وطؤها على حسب ما كانت عليه عادة الجاهلية في اتخاذ الأخدان. فمبررات استحلال البغاء واهية مدفوعة، فليس في كل مرة ينجح

---

(١) الترمانيني، الزواج عند العرب، ص ٢٥.

(٢) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ٥، ج ١٠/ ص ٦٢.

القائف في قيافته، وبذلك تختلط الأنساب؛ وليس في كل الحالات يقبل الزناة إلحاق نسب الحمل بهم، فنكاح البغايا نكاح ضعيف القواعد والأسس، لا أركان تحكمه ولا شروط تضبطه، فهو آيل للزوال في أي لحظة يمتنع فيها الزاني دفع الأجر للباغية.

المطلب الرابع:
نكاح الخدن (المخادنة).

وهو من الأنكحة التي وردت في القرآن الكريم إخبارا عن حال الجاهلية، فقد جاء ذكره في عدة آيات، منها قوله تعالى: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍۗ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍۚ﴾ [النساء: ٢٥]. وقد فسّر ابن تيمية المسافح بأنه هو «الزاني الذي يسفح ماءه مع هذه وهذه، وكذلك المسافحة والمتخذة الخدن الذي تكون له صديقة يزني بها دون غيره»[(١)].

فالمخادنة معناها اتخاذ الرجل أو المرأة صديقا له من الجنس الآخر لإقامة علاقة جنسية في السر، ودون علم الكثير من الناس، حيث يعيش المتخادنين في بيت واحد، ينفق فيه الرجل على المرأة مقابل إقامة علاقة جنسية معها، وهذا النوع من العلاقة من أنواع الزنا المختص والمنظم، وغالبا ما يكثر بين الطبقات المتوسطة والفقيرة، مثل الأوساط الطلابية، والعمالية. ويذكر أن من أسباب انتشاره عدم القدرة على تكاليف الزواج، والفقر، أو عدم الرضا بتحمل تبعات الزواج ومسؤولياته من نفقة وأولاد...إلخ. وهذا ما تثبته الدراسات المختلفة؛ حيث تثبت دراسات أجريت على المجتمع الأمريكي أن سبب الانتشار السريع لنكاح الخدن بعد عام١٩٧٠م، يعود إلى أسباب تكنولوجية، وأخرى ثقافية واقتصادية، بخلاف ما كان في الخمسينيات حيث كان يعرف بين الفقراء فقط. فالسبب التكنولوجي هو اكتشاف فعالية موانع الحمل سنة ١٩٦٠، إضافة إلى استباحة الإجهاض وانتشاره، فلم يعد هناك خوف من الحمل والإنجاب، مما يجعل حياة المتخادنين تعرف استقرارا وهدوءًا. وأما السبب الاقتصادي فهو اهتمام النساء بالعمل خارج البيت،

---

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج ٣٢/ ص ١٢٢ وما بعدها.

وهو ما لا تعارضه المخادنة حيث قلة المسؤوليات، وانعدام الأولاد الذين يأخذون للأم كل وقتها. ويرجع السبب الثقافي إلى قبول المجتمع الأمريكي لفكرة الاتصالات الجنسية خارج إطار الزواج، والعيش مع شريك دون زواج، فلم يعد هناك أي مسوغ لإنكار ونبذ هذا النوع من العلاقات في مثل هذه المجتمعات التي تفصل بين الحياة الاجتماعية وبين الاعتقاد الديني، فتخضع الحياة للعلمانية، حيث لا أساس للقيم المقدسة والأخلاق المستقاة من الوحي.

أما في التسعينيات - تضيف الدراسة نفسها - فقد تضاعف عدد المتخادنين إلى حوالي نصف الشباب، بحيث أصبحوا يستحسنون المخادنة ويميلون إليها لأجل اختيار شريك الحياة مستقبلا، وأصبحت المخادنة تعد أحد أساسيات زواج التجربة[1]. وما ينبغي الإشارة إليه أن الإحصائيات المذكورة تتعلق بالمجتمع الأمريكي الذي أجريت فيه هذه الدراسات الميدانية، أما في البلاد الإسلامية فإن الإحصائيات الرسمية منعدمة، وهذا لا يعني عدم وجود المخادنة، بل إن التغريب الثقافي أدى إلى انتشارها، وبدأت تتسع، وهذا ما يعرفه المعايش للمجتمع، المندمج في أوساطه، وهو ما تطلع علينا به الجرائد والمجلات على مختلف مشاربها واتجاهاتها، والتي تقوم بين الفينة والأخرى بنشر إحصائيات أو تحقيقات في هذا الموضوع.

المطلب الخامس:
نكاح المتعة

العلة في تحريم نكاح المتعة وما يشبهه تحريما مؤبدا كما عرفنا في الفصل السابق، راجع لمناقضتها مقاصد الشارع في النكاح بنوعيها الأصلي والتبعي؛ أما مناقضة **الأصلي** فمن حيث إن الشارع قصد بالنكاح التناسل الموجد للنسل، بخلاف نكاح المتعة الذي يقصد به المتمتعان قضاء الوطر لأجل معين ثم ذهاب كل واحد منهما إلى سبيله، فهو لا يأتي منه نسل إطلاقا، بل إنه يمنع وجوده فيستأصله كلية، حيث يعتقد المتمتعان أن بإمكانهما قضاء الشهوة الجنسية خارج إطار الزواج

---

(1) Andrew J. Cherlin, Public and Private Families, 2nd Ed, (Boston: Mc Graw-Hill College, 1999), p.256- 261.

ومن ثم لا داعي لعقد الزواج المؤبد البتة لما فيه من مشاكل ومسؤوليات ونفقات ..الخ. ونكاح المتعة يناقض المقاصد التبعية للنكاح أيضا باتصافه بخاصية التأقيت التي تؤثر في إمكانية إيجاد المودة والرحمة والسكينة بين الزوجين، فهذه المشاعر لا يمكن إيجادها في لحظات أو ساعات أو أيام. «وليس في المتعة إلا قضاء الشهوة بنحو مؤقت، فهو كالزنا تماما، فلا معنى لتحريمه مع إباحة المتعة»[1]؛ ومن ثم فنكاح المتعة يعد وسيلة فعالة في استئصال النسل لا إيجاده، ولذا فعدّه من الأنكحة هو على سبيل التجوز، ولأنه كان مشروعا في وقت ما، غير أن تحريمه ثابت إلى الأبد بأحاديث الرسولﷺ[2]، ثم اتفاق الفقهاء على ذلك، بما فيهم الشيعة الزيدية[3]، خلافا للشيعة الإمامية[4]. وأما بقاء القول بإباحتها والعمل بها

---

(١) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧/ ص ٧٠.

(٢) أخرج البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، رقم ٤٢١٦، عن علي رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٧/ ص ٤٨١؛ وروى مسلم في كتاب النكاح، باب: نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، أن رسول اللهﷺ رخص عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها. وعن رسول اللهﷺ أنه قال: (يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا)، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج٩/ ص ١٩٢ وما بعدها.

(٣) جاء في البحر الزخار: «ويحرم نكاح المتعة، وهو المؤقت لنهيهﷺ و علي عليه السلام عنه، ويصح العقد ويلغو التوقيت، ولنا نهيهﷺ.. وصرح بتحريمه بعد إباحته، ورجع عن تحليله». ابن المرتضى، أحمد بن يحي: **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، ط١، (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ج٣/ ص ٢٢ وما بعدها.

(٤) بقي العمل بالمتعة عند الشيعة الإمامية والقول بإباحتها، وحجتهم في ذلك أن الآية صريحة في الإباحة ولا يمكن للأحاديث أن تنسخ الآية، «فما ثبت باليقين لا ينفى أو يزول بمجرد الشك والظن، بل لا بد من ثبوت نسخ المتعة يقينا، وعن الإمام الصادق (ع) سئل هل نسخ آية المتعة شيء؟ قال: لا، لولا ما نهى عنها عمر ما زنى إلا شقي». أنظر: **مغنية**، محمد جواد: **فقه الإمام جعفر الصادق**، ط٥، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٤م)، ج٥/ ص ٢٤٨. وهذا القول مستقى من خلال تفسير آية المتعة المنسوخة ففي قوله تعالى: ﴿فَمَا اَسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ [النساء: ٢٤]، يرى مفسرو الشيعة أن المقصود بها المتعة إلى أجل مسمى، وأما الخبر الذي يروى أن النبيﷺ نهى عن المتعة، فهو خبر واحد لا يُترك له ظاهر القرآن. أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء، ط١، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥م)، مج ٣/ج٥/

عند الشيعة ضرب من مخالفة التشريع الإسلامي، حيث تعترف الأستاذة الإيرانية (شهلا حائري) في دراسة ميدانية عن المتعة عند الإيرانيين (باعترافات حية لممارسيها من أفراد المجتمع ورجال الدين من الآيات والملاّلي)، أنه «طالما بقي الآخر بالنسبة للشيعة، هو السنة، فإن العلماء يحاولون تبرير شرعية زواج المتعة، على أنه أحد أنواع المتعة»[1]، وفي المقابل فإن «الطبقات الإيرانية الوسطى غير المتدينة ترفض الزواج المؤقت، وتعتبره شكلا من أشكال الدعارة قامت المؤسسة الدينية بشرعنته»[2]، وهو الأمر الذي لم ينفه علماء الشيعة وآياتهم كما جاء في الدراسة نفسها، حيث يعترف علماء الشيعة ضمنيا، وفي بعض الأحيان صراحة، بوجود أوجه شبه بين الدعارة وزواج المتعة إلا أنهم يميزون بينهما استنادا إلى انعكاسات كل منهما على سعادة الفرد وعلى النظام الاجتماعي. فهم يرون أن الدعارة نفي للنظام الاجتماعي، وأنها الزنا الذي أدانه القرآن صراحة، وعلى العكس من ذلك فزواج المتعة يرمز إلى السيطرة الاجتماعية على الجنس وهو وسيلة لمحاربة الفساد والفسق[3]!؟

ص ٦٠ وما بعدها؛ وأنظر أيضاً: الطوسي، محمد بن الحسن :التبيان في **تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، مج٣/ ج٥/ ص ١٦٥ وما بعدها. إلا أن الثابت كما سبق ذكره هو تحريمها تحريما أبديا. وأما استدلال الشيعة على الإباحة؛ فإن الفقهاء دحضوه بالنقض اعتمادا على الأحاديث المتقدمة، واستنادا لما هو معلوم في أصول الفقه من أن السنة تنسخ القرآن **لا خلاف بين الأصوليين في ذلك. أنظر: الرازي، المحصول**، ج٣/ ص٣٣١؛ الآمدي، **الإحكام**، ج٣/ ص١٣٩. والأصل في أحكام الشريعة «أن الحكم الثابت يبقى حتى يظهر نسخه، وفي المتعة قد ثبت نسخ هذه الإباحة بالآثار المشهورة. ثم الإباحة المطلقة لم تثبت في المتعة قط إنما ثبتت الإباحة مؤقتة بثلاثة أيام. فلا يبقى ذلك بعد مضي الأيام الثلاثة حتى يحتاج إلى دليل ناسخ». أنظر: السرخسي، **المبسوط**، ج٥/ ١٥٢؛ ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٦٤٥؛ الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٥/ج١٠/ ص٥١ - ٥٥.

(١) حائري، شهلا: المتعة (الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران: ١٩٧٨م - ١٩٨٢م)، ترجمة: فادي حمود، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر)، ص ٢٩٠؛ وأنظر أيضا: فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، ، ط٢، (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ج٧/ ص ١٢٤.

(٢) حائري، المتعة، ص ١٢.

(٣) حائري، المتعة، ص ٢٣.

وهنا يأتي التساؤل: هل يعد علماء الشيعة زواج المتعة ستارا لكل علاقة جنسية خفية خارج إطار الزواج الشرعي؟ وهل كل علاقة بين رجل وامرأة فيها إيجاب وقبول، ومهر تعد زواجا صحيحا؟

فالنكاح الشرعي والمتعة يختلفان في آثارهما من انتساب الولد، وميراث الزوجة، وتوريثها، مما لا يتحقق في المتعة، فأي فرق بين المتعة والزنا؟

المطلب السادس:

الزنا

يبدو أن المجتمع الجاهلي لم يرفض أية صورة من صور اجتماع المرأة بالرجل، طالما أن هذا الاجتماع ينتج نسلا. وهو وإن كان في صوره المتعددة، المشترك منها والمختص، وطئا سفاحا أو زنا بالمصطلح الشرعي لكل علاقة غير شرعية بين رجل وامرأة. فالزنا يشمل «أنكحة الجاهلية وكل وطء آخر لا يتم بعقد وصداق»[1]. إلا أن الذي يميز الزنا والأنكحة السابقة الذكر، أنها تنتج نسلا، بخلاف الزنا المعروف في الوقت الحالي والذي يقصد منه أصالة قضاء الشهوات من دون تحمل تبعات الناتج عنه، أي من دون القصد إلى إيجاد نسل ما، وإلا لما ارتضى الرجل والمرأة قيام علاقة بينهما بهذه الصورة. فالزنا عملية كفيلة باستئصال النوع الإنساني عموما. مثله مثل البغاء المشرع في الزمن الحالي في كثير من بلاد العالم، وتسن له القوانين والتنظيمات في سبيل تحقيق الرغبات والشهوات في أحسن الأحوال والظروف، والذي يُلجأ إليه قضاء للشهوة، ورغبة في الابتعاد عن إيجاد نسل يبحث عمن ينتسب له. وهو أمر أدهى وأمر من أنكحة الجاهلية التي ينتسب فيها النسل الناتج دون خوف أو إحجام من تحمل المسؤولية. فالزنا عموما هو علاقة تجمع بين الرجل والمرأة يتحقق بها قضاء الشهوة من دون اللجوء إلى عقد أو إشهاد أو وجوب حضور ولي. وفي ذلك منافاة لمقاصد الزواج. وهو الأمر الذي حرمه الشارع الحكيم حيث بيّن عدم وجود أي داع يدعو إلى قضاء الوطر خارج إطار الزواج الشرعي، وإذا لم تكف الرجل امرأة واحدة، فله أن يعدد مثنى وثلاث ورباع.

---

(١) الترمانيني، الزواج عند العرب، ص٤٥ .

وتحريم الزنا في القرآن الكريم جاء متدرجا في آيات كثيرة؛ مرة غير مصرح به، وأخرى جاء التصريح به واضحا، كما تبينه الآيات التالية:

ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، قال مجاهد الفواحش الزنا الذي بطن[1]. وفي قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام: ١٥١]. قال ابن عباس ما ظهر منها نكاح حلائل الأبناء والجمع بين الأختين ونحو ذلك، وما بطن الزنا[2]. وفي قوله تعالى أيضا في وصف عباد الرحمن: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان: ٦٨].

وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢]، فقد جاء فيها التصريح بتحريم الزنا تحريما تاماً، وليس فقط عدم القربان.

وأما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣١]، ففيه الإخبار بتحريم الزنا وأنه قبيح لأن الفاحشة هي التي تفاحش قبحها وعظم[3]، إضافة إلى وصفه بأنه «ساء سبيلا»، والسبب في وصف الزنا بهذه الأوصاف يرجع لاعتبارات عدة منها:

كونه فاحشة؛ إشارة إلى اشتماله على فساد الأنساب الموجبة لخراب العالم. فهذا مناف لمقصد الشارع من النكاح في عدم الشك في انتساب الولد لأبويه.

وأما أنه ساء سبيلا؛ فلأنه لا يبقى بالزنا فرق بين نوع الإنسان وبين سائر البهائم في عدم اختصاص الذكران بالإناث، وانعدام كل حصانة للمرأة، فتبقى مذلولة تحمل العار والعيب وهذا سوء السبيل.

---

(١) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)، ج٤/ ص٢٠٨.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج٤/ ص١٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٥/ ص٢٤.

والإسلام في تحريمه للزنا، وتشديده العقوبة فيها بين حدّ وتعزير[1]، يبتغي تهذيب النفس الإنسانية بأن يسير بها في طريق الفضيلة والعفة، مراعيا في الوقت نفسه الفطرة البشرية في قضاء شهواتها، بأن نظمها داخل إطار الزواج، وسدّ كل الذرائع الموصلة للفاحشة في حال تعذر الزواج في دعوته لغض البصر، «فالنظر المحرم أولى ذرائع الزنا ودواعيه، وهو مقدمة الوقوع في المخاطر والفواحش»[2]، فقد قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ * إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣١ - ٣٢] والآية قرنت بين غض البصر وحفظ الفرج لأن الأول طريق للثاني، ومدعاة له.

كما دعت الشريعة الإسلامية إلى إحصان الفرج عن طريق الصوم، فجاء في حديث المصطفىﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)[3]. وغيرها من التدابير الوقائية الداعية لذلك.

المطلب السابع:
الاغتصاب وهتك العرض

يختلف الاغتصاب عن الزنا في أنه مواقعة رجل لامرأة بدون رضاها خارج إطار الزواج، باستعمال القوة والعنف ووسائل التهديد، والخداع، وكل ما لا يمكن

---

(١) يكون مجال التعزير في جريمة الزنا إذا كان فعل الزنا غير تام، «فللزنا الموجب للحد شروط يجب توفرها حتى يقام الحد. فإذا انعدم أحدها أو اختل سقط الحد؛ ومن هذه الشروط ألا تكون هناك شبهة تدرأ الحد، وأن تكون المزني بها حيّة، وأن يكون الفعل من رجل... فإذا قامت شبهة درء بسببها الحد، لكن مع ذلك فإن الجاني قد ارتكب معصية تستوجب التعزير». عامر، عبد العزيز: التعزير في الشريعة الإسلامية، (دار الفكر العربي)، ص١٧٨؛ وأنظر أيضا: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٥/ ص ٢٦٢؛ السعدي، عبد الملك عبد الرحمن: العلاقات الجنسية غير المشروعة، ط٢، (جدة: دار البيان العربي، ١٩٨٥م)، ج٢/ ص ٣٤٤.

(٢) جابر، محمود صالح: سد ذرائع الزنا للمحافظة على النسل، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٤)، ص٣٢.

(٣) سبق تخريجه.

مقاومته من طرف المرأة[١]. ونقطة الخلاف هذه لها أثر في عدم إقامة الحد على المرأة المكرهة .كما يرى عامة الفقهاء؛ حيث أنهم فصلوا القول في عدم إيقاع الحد على المرأة المكرهة بخلاف مُوقع الإكراه (الزاني)، وإيجاب المهر عليه على خلاف بين الفقهاء[٢].

أما الولد أو الحمل الذي تحمله المكرهة فهو ابن سفاح مثله مثل ابن الزنا، كما ورد عند ابن قدامة في قوله: «ولا يلحق نسبه بالواطئ لأنه من زنا»[٣].

وقد بدت مسألة الاغتصاب قديما نادرة في ظل المجتمع الإسلامي، أما في العصر الحاضر وفي ظل تعسر طرق الزواج، فإن الاغتصاب أصبح منتشراً، وقلما تخلو منه صفحات الجرائم والأحداث في الجرائد اليومية؛ وهذا أيضا يمكن التسليم به على مضض. أما الذي يحدث في الدول المسلمة المحتلة فإن الخطب أعظم، حيث أن اغتصاب النساء المسلمات في البوسنة مثلا، والشيشان، وكوسوفا، وغيرها من هذه البلاد، يكون جماعيا؛ «فقد أشارت التقارير الواردة عن الأمم المتحدة أنه ينتظر خلال الفترة المقبلة ولادة ما يقارب عشرة آلاف طفل سفاح في كوسوفا»[٤]، ومعنى هذا أن العدد يمكن مضاعفته عشرات المرات

---

(١) المصطلح لم يكن معروفا عند الفقهاء، بل ما عرف عندهم هو الإكراه على الزنا. وشاع استعمال هذا المصطلح في أدبيات القوانين الوضعية. فينص القانون الجنائي المغربي في الفصل ٤٨٦ على أن «الاغتصاب هو مواقعة رجل لامرأة بدون رضاها». أنظر: فاضل، محمد: جريمة الفساد، (المغرب: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ١٩٨٩م)، ص٥٤؛ وجاء التعريف نفسه في قانون العقوبات المصري، في المادة ١/ ٢٦٧. أنظر: عبد العزيز، محمد الطاهر محمد: جرائم الاعتداء على العرض، (المنصورة: المكتبة العالمية، ١٩٩٠م)، ص٩٣.

(٢) للتفصيل في الجزئيات الفقهية أنظر: ابن قدامة، المغني، ج٨/ ص١٨٦؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص٣٤٧؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٤/ ص٣١٩؛ ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، ج٣٢/ ص١١٤؛ الموسوعة الفقهية، ج٦/ ص ٩٨ - ١٠١ مادة إكراه؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٦/ ص٣٧؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج٥/ ص٢٧٢؛ عيسى، عيسى زكي: الإكراه وأثره في التصرفات، ط١، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦م).

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٥/ ص٢٦٧.

(٤) «مسلمات كوسوفا...حمل مؤلم...وولادة مخزية»، الرابطة، العدد ٤٢٢، السنة ٣٧، ذو الحجة ١٤٢٠هـ/ مارس ٢٠٠٠، ص٣٤.

للحالات غير المسجلة. وهنا تطرح مجموعة من الأسئلة نفسها بقوة: من سيقوم برعاية كل هؤلاء اللقطاء؟ وكيف يمكن لدول أن تقوم مستقبلا على جيل سفاح؟ هذه الأسئلة وغيرها سنقوم بدراستها في الفصل الأول من الباب الثاني بحول الله تعالى وقوته.

المبحث الثاني

الوسائل المختلف في مشروعيتها
(الأنكحة الفاسدة)

المطلب الأول:
ماهية الوسائل المختلف في مشروعيتها ومذاهب الفقهاء فيها.

أولاً ـ المقصود بالوسائل المختلف في مشروعيتها:

المقصود بالوسائل المختلف في مشروعيتها فيما يتعلق بحفظ النسل؛ الأنكحة التي اختلف الفقهاء في مشروعيتها بين مجيز ومحرم؛ وكل نكاح فاسد، ما رجع فساده إلى عدم استيفاء جميع أركان وشروط عقد النكاح، فمنها العقود الفاسدة لخلل في العقد (لخلل في الصيغة، أو انعدام الولي)، ومنها العقود الفاسدة الخاصة بالمحل (الفساد لمانع شرعي ـ مثل المحرمات بالنسب) وأخرى فاسدة بأمور أخرى خارجة عن العقد ومحل التعاقد (النكاح الفاسد لعدم الإشهاد)[1] على اختلاف بين الفقهاء في كل نكاح فاسد، وكل هذه الاختلافات راجعة بالأصالة للاختلاف في الاستدلال المستند إليه عموما، وفي صيغ النهي وأحواله[2] خصوصا.

---

(١) الشبلي، أحمد محمد الخليفي: **عقودالزواج الفاسدة في الإسلام**، ط١، (ليبيا: المنشاة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٣م)؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧/ ص ١٠٩ وما بعدها؛ عبد العزيز، أمير: الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية، ط١، (عمان: مكتبة الأقصى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(٢) أحوال النهي ثلاثة: ١ ـ النهي للفعل أو القول ذاته (لخلل في أحد الأركان) مثل الزنا وتزوج المحارم.٢ ـ النهي لوصف لازم للفعل أو القول (أي معنى اتصل به وصفا)مثل

ثانياً: مذاهب الفقهاء في النكاح الفاسد وأثره.

ترجع أهمية التعرض لآراء الفقهاء في النكاح الفاسد ،لمعرفة أثار هذا الفساد وأحكامه؛ فالفرق بين النكاح الفاسد والباطل يؤدي بالضرورة إلى التمييز بين ما يدخل في معنى الزنا وأحكامه، وبين ما يصح تصحيحه ودخوله ضمن النكاح. فالحنابلة مثلا يذهبون إلى التفريق بين آثار النكاح الباطل والفاسد بقولهم: «وإذا تزوجت المرأة تزويجا فاسدا لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها، وإذا امتنع من طلاقها فسخ الحاكم نكاحه، نص عليه أحمد... ولنا أنه نكاح يسوغ فيه الاجتهاد فاحتيج في التفريق فيه إلى إيقاع فرقة كالصحيح المختلف فيه...فيفارق النكاح الباطل من هذا الوجه»[1]. فهذا أول الفروق، وثانيها: «لا حد في وطء النكاح الفاسد سواء اعتقد حله أو حرمته، مثل النكاح بلا ولي، والنكاح بغير شهود، ولنا أن هذا مختلف في إباحته فلم يجب به الحد، ولأن الحد يدرأ بالشبهات...فأما الأنكحة الباطلة كنكاح المرأة المتزوجة أو المعتدة أو شبهه فإذا علما التحريم فهما زانيان وعليهما الحد ولا يلحق النسب فيه. ويساوي الفاسد الصحيح في اللعان إذا كان بينهما ولد يريد نفيه عنه»[2]. إضافة إلى غيرها

الصوم يوم العيد، النكاح بدون شهود. ٣ ـ النهي لوصف خارجي عن الفعل أو القول مثل البيع وقت النداء، الوطء في الحيض.

أما آراء ا لعلماء في أثر النهي بأنواعه المتقدمة فهو كالتالي:١ ـ إذا كان النهي منصبا على ذات الشيء فقد اتفق العلماء على كونه باطلا، فهو غير مشروع أصلا.٢ ـ وإذا كان النهي منصبا على الوصف الخارجي غير اللازم فقد اتفقوا أيضا هاهنا في عدّه مكروها.٣ ـ أما إذا كان النهي للوصف اللازم فهاهنا اختلف الفقهاء والأصوليون، فذهب الجمهور إلى أنه يقتضي الفساد، وفرّق الحنفية بين العبادات والمعاملات، ففي العبادات يقتضي البطلان، وفي المعاملات يقتضي الفساد. هذا الفساد الذي يرادف البطلان عند الجمهور، وهو عند الحنفية قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو «ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه». أنظر: البخاري، علاء الدين بن عبد العزيز: كشف الأسرار، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤)، ج١/ ص٥٢٦؛ الحافظ العلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ٣٩٢؛ الغزالي، المستصفى، ص٢٢١؛ الآمدي، الإحكام، ج٢/ ص١٧٥؛ الرازي، المحصول، ج٢/ ص٢٩١.

(١) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٤٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٦/ ص٤٥٥ ـ ٤٥٦.

من الآثار التي فصلها الحنابلة من عدة وتوراث وإيلاء وطلاق.

وما ذهب إليه الحنابلة هو مذهب الشافعية أيضا، فقد جاء في مغني المحتاج «ولا يوجب الوطء في النكاح الفاسد الحد سواء أصدر ممن يعتقد تحريمه أم لا لشبهة اختلاف العلماء في صحة النكاح»[1]، وكذا مذهب المالكية في عد النكاح المتفق على فساده زنا، بخلاف المختلف فيه فلا يعد الوطء فيه زنا[2].

تظهر آراء الفقهاء في آثار النكاح الفاسد انعدام الحد في حال الوطء، خلافا للنكاح الباطل الذي يوجب الوطء فيه الحد؛ لأنه في معنى الزنا. أما الفاسد فلا يعتبره العلماء في معنى الزنا، وهذا معناه انتساب الولد الناسل بهذا الوطء، لا بالوطء الباطل، فحديث الرسولﷺ صريح في المسألة: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر)[3]، والشارع الحكيم لا يقبل أي طريق يخرج في صورته عن النكاح الشرعي في إيجاد النسل، ومن هنا جاء اختيار بعض من صور الأنكحة الفاسدة التي ظهرت حديثا لبحث مدى إمكانية تحقيقها أو عدم تحقيقها لمقاصد الزواج الشرعي.

المطلب الثاني:
نكاح السر

تقدم أن الإشهاد شرط صحة في عقد الزواج عند الجمهور خلافا للمالكية الذين يرون أنه شرط لصحة الدخول، ومن هذا الخلاف اختلف الفقهاء في ماهية نكاح السر فمنهم من يرى أنه النكاح الذي لم يعلن عنه رغم حضور الشاهدين؛ لتوصية العاقدين الشهود بالكتمان، أو أنه النكاح بدون الشهود، أو هو النكاح بلا ولي ولا شهود كما يذهب لذلك ابن تيمية الذي يرى أن «نكاح السر من جنس اتخاذ الأخدان شبيه به، لا سيما إذا زوجت نفسها بلا ولي ولا شهود وكتما ذلك»[4]، فهو نكاح ذو صور متعددة أشدها كما قال ابن العربي: «ما لم يكن فيه

---

(١) الشربيني، مغني المحتاج، ج٤/ ص٢٤٤.

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٤/ ص٣١٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مج ٣٢/ ص١٢٦.

شاهد، وهو الذي يرجم فاعله إذا عثر عليه فادعاه ولم يثبته. فأما إذا وقعت الشهادة عليه وتواصوا بكتمانه فقد اختلف فيه علماؤنا. والصحيح جوازه لأن الله تعالى جعل الشهادة غاية الإعلام. وقد يكون التواصي بالكتمان لغرض لا يعود إلى النكاح فلا يقدح ذلك فيه»[1]. وهذا أحد الأقوال في المذهب المالكي[2]، وفاقا للجمهور[3]، فهم على القول بأنه صحيح شرعا، غير مرغوب فيه واقعا، كما يتضح ذلك من قول الإمام الشافعي: «وإذا وقع النكاح ثم أمر الزوجان الشاهدين بكتمان النكاح، **فالنكاح جائز**، وأكره لهما السر لئلا يرتاب بهما»[4]، و إلى نحوه ذهب الإمام أحمد في القول بكراهة حصول عقد النكاح بهذه الصورة»[5]. وأما المشهور عند المالكية فإن نكاح السر هو ما أوصى فيه الزوج الشهود بكتمه إذا لم يكن الكتم خوفا من ظالم أو قاض وإلا فلا يضر»[6]. وخلافا لابن العربي الذي يرى صحة النكاح في حال كتمان الشهود، فإن ابن فرحون[7] يرى أن «نكاح السر باطل، ويعاقب الزوجان والشهود بما كتموا»[8]. ومستنده في البطلان ما روي في الموطأ أن عمر بن الخطاب أتي بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة، فقال هذا نكاح السر ولا أجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت[9].

---

(١) ابن العربي، القبس، ج٢/ ص٦٨٤.

(٢) ابن رشد، المقدمات، ص٣٦٦.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٢/ ص٢٥٣؛ ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٥٣٨.

(٤) الشافعي، الأم، ج٥/ ص١٩.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٦/ ص٥٣٨.

(٦) العدوي، الشيخ علي: حاشية الشيخ العدوي على الخرشي، (دار الفكر)، ج٣/ ص١٩٤؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢/ ص٢٣٦؛ سحنون، المدونة، ج٢/ ص١٥٨؛ القرافي، الذخيرة، ج٤/ ص٣٩٨ ـ ٤٠١.

(٧) قاضي المدينة المنورة برهان الدين أبو إسحاق ابراهيم بن فرحون المدني الشيخ الإمام العمدة، أحد شيوخ الإسلام. أخذ عن الإمام ابن عرفة وابن مرزوق الجد وغيرهم. من تآليفه: تبصرة الحكام، ومنهاج الأحكام، وغيرها. توفي في ٧٩٩هـ. أنظر: مخلوف: شجرة النور الزكية، ص٢٢٢.

(٨) ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم بن محمد: تبصرة الحكام، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، ط١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)، ج٢/ ص١٩٥.

(٩) رواه مالك في كتاب النكاح، جامع ما لا يجوز من النكاح، رقم ٣٢، أنظر: مالك، الموطأ، ص٤٤٢.

والنوعان الأولان من صور نكاح السر هما المنتشران في هذا العصر كما يلحظ من فتوى الشيخ شلتوت رحمه الله، حيث يقول: «وإذا كان الزواج السري بنوعيه الذي لم يحضره شهود، أو حضروه مع التوصية بالكتمان دائرا بين البطلان والكراهة، وأنه يحمل السرية التي هي عنوان المحرم؛ كان جديرا بالمسلم الذي من شأنه أن يترك ما يريب إلى ما لا يريب أن يمتنع عنه، ولا يقدم عليه»[1]، وهو ما ذهب إليه المالكية في إبطالهم هذا النكاح «لئلا يكون ذريعة إلى الفساد»[2].

وهكذا تتردد آراء الفقهاء ـ قديما وحديثا ـ في حكم نكاح السر الممثل له بتوصية الشهود بكتمان عقد الزواج، بين البطلان والكراهة والصحة، بما لا تجد لها مستندا من القرآن أو السنة، سوى ما روى عن عمر رضي الله عنه من أنه كان يضرب على نكاح السر[3]. «فالمسألة واقعة ضمن مجال السياسة الشرعية، وقد اعتبرها المالكية عملا بمقاصد الشريعة... وبيان ذلك أن من مقاصد الشريعة في النكاح حفظ النسل، وهو لا يتحقق بالكتمان، إذ ربما يموت الشهود ويجحد الزوج فيضيع النسل... وفي التواصي بالكتمان مناقضة للقصد الشرعي في التمييز بين الحلال والحرام بالإعلان والإشهاد»[4]. ويتأكد هذا القول بمنحى ابن فرحون في إيراده مسألة نكاح السر في فصل: «في المسائل السياسية والزواجر الشرعية الواقعة في أبواب الفقه».

المطلب الثالث:

الزواج العرفي

أولا ـ ماهية مصطلح «الزواج العرفي».

«الزواج العرفي» مصطلح يراد به الزواج الذي لم يكتب في الوثيقة الرسمية، فهو يقابل «الزواج الموثق»، وكلا المصطلحين قانوني لا يمُت للشريعة الإسلامية بصلة. وسمي الزواج العرفي بهذا الاسم تمييزا له عن الزواج الموثّق؛ وأما من ناحية ماهيته باعتباره عقدا؛ فهو عقد استوفى جميع أركانه وشروطه المعتبرة شرعا

---

(١) شلتوت، محمود: الفتاوى، ط٣، (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م)، ص٢٧٠.
(٢) القرافي، الذخيرة، ج٤/ ص٣٩٩.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٢/ ص١٢٦.
(٤) عمرو، عبد الفتاح: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص٤٥ ـ ٤٦.

في صحة عقد النكاح، وبه تثبت جميع الحقوق من حل المعاشرة الزوجية وثبوت نسب وتوارث وغيرها[1].

ثانيا ـ حقيقة «الزواج العرفي».

«الزواج العرفي» بمعناه المتقدم ـ من حيث الماهية لا الاصطلاح أمر مستحدث وقانوني ـ كان هو الصورة الوحيدة المعمول بها بين المسلمين لعقد زواج ما، من عهد الرسولﷺ إلى زمن ظهور التوثيق.

وإذا كان الزواج العرفي هو طريقة عقد الزواج المعمول بها في السابق لانعدام التوثيق الرسمي آنذاك، فقد رتب عليه الفقهاء جميع حقوق الزواج. وأما بعد ظهور التوثيق وإلزاميته من طرف الحكومات في كل العقود، فإن الأمر تغيّر. وأصبح الزواج الموثق هو الأصل، أي الصورة القانونية الصحيحة لعقود الزواج. ومع هذا تبقى ماهية الزواج العرفي نفسها لا تتغير، فقد «اتفق الفقهاء على أنه لا فرق بين تعريف الزواج العرفي أو الزواج الرسمي الموثق، نظرا لكون عقد الزواج عقدا رضائيا ينعقد بمجرد التقاء الإيجاب بالقبول، ولهذا فإن التوثيق غير لازم لشرعية العقد أو لنفاذه أو صحته»[2]. إلا أن من خالف هذه الصورة ولم يوثق عقد زواجه فإنه يواجه صعوبات قانونية، ومصيره العقوبة المنصوص عليها قانونا، ومثال ذلك ما ورد في قانون الأحوال الشخصية الأردني، إذ جاء في المادة السابعة عشرة: «وإذا جرى الزواج بدون وثيقة رسمية فيعاقب كل من العاقد والزوجين والشهود بالعقوبة المنصوص عليها في قانون العقوبات الأردني وبغرامة على كل منهم لا تزيد عن مائة دينار»[3].

---

(١) شلتوت، الفتاوى، ص٢٧٠؛ عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص٤٣؛ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، (مصر: وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج١/ ص٢٠٠، ج٥/ ، ص١٨٨٥؛ جاد الحق، جاد الحق علي: بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، ط١، (الأزهر الشريف: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٩٤م)، ج١/ ص٢٦٩.

(٢) علوي، رفيق: «**الزواج العرفي وآثاره على الأسرة الجزائرية**»، مجلة المجلس الأعلى، العدد ٣، سنة ٢٠٠٠م، (الجزائر: المجلس الإسلامي الأعلى)، ص٣٨٢.

(٣) قانون الأحوال الشخصية الأردني، (عمان: دار الجيب للنشر والتوزيع، ١٩٩٤).

ثالثا ـ مصطلح «الزواج العرفي» بعد إلزامية التوثيق.

التوثيق «أمر أوجبه القانون صونا لهذا العقد الخطير بآثاره عن الإنكار والجحود بعد انعقاده...لا سيما إذا أنكره أحد الزوجين، أو الورثة من بعدهما»[1]، «فمن الوجهة القانونية لا تُسمعُ ـ عند الإنكار ـ دعوى الزوجية أو الإقرار بها إلا إذا كانت ثابتة بوثيقة رسمية، ومقتضى ذلك أن القانون لم يشترط لصحة عقد الزواج أن يكون بوثيقة رسمية، وإنما اشترط ذلك لسماع الدعوى بين الزوجين... أما النسب فإنه تسمع الدعوى بشأنه أمام القضاء في جميع الأحوال»[2]، فمقصد إلزامية التوثيق هو التثبت عند حدوث دعاوى إنكار أو جحود، في الوقت الذي تغيرت فيه الذمم وصَعُب حضور الشاهدين في كل حين، خلافا لما عُهد من بساطة في القديم، هذه البساطة التي لم تغير من ذمم الناس وضمائرهم، فمتى دعت الضرورة لاستشهاد الشاهدين، فإنهما لن يرفضا ذلك، وفي حال جحود الزوج للنكاح فإن أهل البلد لن يبخلوا بالشهادة الجماعية على وجود النكاح وإقامته، فهذه هي صورة الزواج العرفي واقعا؛ ومن ثم فإن ظهور حمل على امرأة أو ولادة طفل لن تُرفض من قبل المجتمع بعموم أفراده. أما الزواج العرفي في الوقت الحالي فقد بقي حيّزُ انتشاره محصورا في الأرياف والقرى التي لا تنتشر فيها مكاتب التوثيق، كما أن البعض يتجه إليه لسبب من الأسباب والتي يُقصد بها في العادة التهرب من التوثيق، لصغر سن المعقود عليها، أو الخوف من الزوجة الأولى حال الزواج بزوجة ثانية، أو زواج المغترب (الغريب عن البلد) ببنت البلد الذي يقطنه... وغيرها من الأسباب غير المحصورة. فهذه الأسباب مما يمكن أن توافق أسباب نكاح السر الذي استكتم فيه الشاهدان والعاقدان على النكاح، حيث إن مقصد الزواج لن يتحقق في إيجاد النسل من هذين الزوجين، لأن مجرد حمل الزوجة سيعرضها للألسنة، والقذف في حصانتها، وهو مما يخالف مقصد الزواج في إحصان الزوجة. كما أن المقاصد التبعية للزواج لن تجد لها طريقا إلى قلبي الزوجين في انتشار المودة والطمأنينة، وحصول الأمن النفسي، والاستقرار، مما يجعل هذا الزواج مصحوباً بالتوتر والقلق الدائمين.

---

(١) جاد الحق، بحوث وفتاوى إسلامية، ج١/ ص٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، ج٥/ ص١٨٨٦.

وهكذا أصبح مصطلح «الزواج العرفي» يعني عقد الزواج الذي يخالف صورة عقد الزواج المعمول به بين الناس .**فالزواج الموثق الرسمي هو الصورة المتعارف عليها، وهو الأصل في انعقاد زواج ما، وأما ما عداه من الصور فمخالف لما تعارف عليه الناس، سواء أكان «زواج سر» أو «زواجا عرفيا» بالمعنى المعروف.**

رابعا ـ «الزواج العرفي» ومدى تحقيقه لمقاصد الزواج.

إذا كان شأن المؤمن أن يستبرئ لدينه وعرضه فإن **الزواج العرفي في الوقت الحاضر**، وفي ظل تغير ظروف الحياة، لن يحقق مقاصد الزواج بنوعيها الأصلية والتبعية، ولم يعد في الواقع فرق بينه وبين زواج السر من حيث المآل، ومن قال بصحته لتوفر كل أركان وشروط العقد[1]، نظر إلى صورة العقد فقط، ولم ينظر إلى مآل الفعل ذاته. فمن مآلات الزواج العرفي ـ غالبا ـ جحود ونكران للزواج ذاته، وتَنَكّر لحق النسل ـ إذا وجد ـ في انتسابه لأبويه، فهو يفتقر إلى تحقيق مقاصد الزواج. وهو وإن كان زواجا صحيحا من الناحية الشرعية إلا أنه غير مرغوب فيه واقعا لمخالفته عادة الناس؛ ذلك أن التوثيق في العصر الحالي من المسلمات البدهية. فهو الوسيلة التي يكون بها عقد النكاح معلنا عنه، على اعتبار أنه إحدى وسائل الإعلان والإشهاد وأكثرها قبولا في الواقع المعاصر من قبل الحكومات والمؤسسات الرسمية والأهلية، العامة والخاصة، ومما شاع العمل به بين الناس. أما أن يلجأ البعض إلى عدم التوثيق فإن الزواج سيكتنفه نوع من الغموض مما

---

(١) كما يذهب إلى ذلك د/ عبد الفتاح عمرو، أنظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٤٣. والشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع في فتواه بمجلة الرابطة، ركن الفتوى، العدد ٤٠٨، السنة ٣٦ ـ شوال ١٤١٩هـ/ يناير ١٩٩٩، ص٤٦. لكن د/ رفيق علوي يشكك في توفر كل الشروط؛ بل إن العقد العرفي ما شاع إلا بغرض مخالفة شروط الزواج بأنواعها (انعقاد، وصحة، ونفاذ)، ففي شروط الانعقاد «يلجأ عمدا إلى الزواج العرفي تفاديا لأحكام القانون الوضعي (الجزائري) الذي يحدد سن زواج الفتاة ١٨، وأما عن شروط الصحة كشرط الأهلية في الشهود.. **فإنالزواج العرفي حاليا غالبا ما يتم بين البالغين،** ودائما يكون سرا وفي طي الكتمان فيما بين الزوجين والشهود، وإذا عرفنا كذلك أن الكتمان يصيب شرط النفاذ أيضا بالقصور ومنه يصاب العقد بالإيقاف، حيث لا يتمكن الولي من الاعتراض... فإننا ندرك بذلك أن**الزواج العرفي في أيامنا هذه أبعد ما يكون عن الفقه وعن أحكام الشريعة الإسلامية». أنظر: علوي،** الزواج العرفي وآثاره على الأسرة الجزائرية، ص ٣٨٥ وما بعدها.

يكون عرضة للتقول عليه أو القول فيه. إذ بعد أن «تغيرت طبيعة هذا الزواج، وأصبح متفشيا اليوم في المدن أكثر من القرى، وأصبح يخدم غرضا واحدا هو التحايل ...والخطر من هذا أنه يضع ستارا شبه منيع على الزنا في هذا النوع من العلاقة»[(١)].

وبالرغم من أن التوثيق وسيلة مرسلة لم يأت بها نص، فإن الاتفاق حاصل على قطعية إفضائها إلى تحقيق مقاصد الزواج حسب الشواهد اليومية. وإذا كان التوثيق غير مقصود لذاته فإنه طريق إلى تحقيق مقصد أعلى منه، وهو مقصد حفظ النسل في حال نكران وجحود الزوج[(٢)]؛ إثباتا للنسب، وتأدية لحقوق الأولاد، إذ أنه يلزم به الكل، خاصة بعد انتشار مكاتب التوثيق، وأخذ التوثيق صفة الإلزامية؛ وإلا فإن عدم التوثيق سيرجع بالوبال على الزوجة وعلى النسل خصوصا، وهو ما تؤكد عليه قوانين الأحوال الشخصية في كثير من البلاد العربية إذ ينص القانون المصري في الفقرة الرابعة من المادة ٩٩ من المرسوم بقانون ٧٨ لسنة ٣١ «على أنه لا تسمع عند الإنكار دعوى الزوجية أو الإقرار بها إلا إذا كانت ثابتة بوثيقة زواج رسمية»[(٣)]. وقد جاء في المذكرة الإيضاحية لهذا المرسوم أن المنع من سماع دعوى الزوجية لا تأثير له شرعا في دعاوى النسب[(٤)]. إلا أن الأمر يختلف مع القضاء الجزائري؛ وفي هذا المقام نورد هذا المثال عن حكم القضاء في إثبات الزواج ونسب الأولاد بإحدى الولايات الجزائرية وهي ولاية «تلمسان»؛ فقد كان عدد القضايا المعروضة لدى محكمة تلمسان سنة ١٩٩٧م يبلغ ٢٠٠ قضية تم قبول ١٣٣ منها فقط، وفي سنة ١٩٩٨م كان عدد القضايا المعروضة يبلغ ٢١٨ قضية لم

---

(١) هجيرة، دنوني بن الشيخ: «**إجحاف قانون الأسرة الجزائري بحقوق المرأة**»، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد ٣، ٢٠٠٠م، ص٤٨١.

(٢) ولتفصيلات أكثر في موضوع «آثار الزواج العرفي والنتائج المترتبة على نكرانه» أنظر: علوي، الزواج العرفي وآثاره على **الأسرة الجزائرية**، ص٣٨١ ـ ٣٩١؛ هجيرة، إجحاف **قانون الأسرة الجزائري بحقوق المرأة**، ص٤٧٥ ـ ٤٩١.

(٣) زغو، صلاح الدين: القضاء الجزئي في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين، ط١، (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م)، ص١٣؛ بدران، أبو العينين بدران: الزواج والطلاق في الإسلام (فقه مقارن بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون)، (الإسكندرية: مؤسسة **شباب الجامعة**، ١٩٨٥)، ص٧٨.

(٤) زغو، القضاء الجزئي، ص١٣.

يقبل منها سوى ٦٩ دعوى. والسؤال المطروح هنا: ما مصير هذه العلاقات؟ وما مصير الأطفال؟ إذا رفضها القضاء فهذا معناه أنها علاقات غير شرعية، فهل من متابعة لأصحابها بسبب الزنا[1]؟، تطرح هذه الأسئلة في الوقت الذي يشترط فيه قانون الأسرة الجزائري أن» يتم عقد الزواج أمام الموثق أو أمام موظف مؤهل قانونا»[2].

وفي ظل الإجراءات القانونية الحازمة يبقى عدم إثبات عقد الزواج بالتوثيق في حكم النادر؛ فلا يُلجأ إلى خلافه إلا لنيات سيئة على الأرجح. إذ أن أسباب اللجوء إليه أسباب موهومة يمكن تداركها؛ ويبقى القول الفصل في الزواج العرفي لشواهد الحال والواقع (تحقيق المناط[3])، وما يرتبط بها من آثار ونتائج.

فإن دل تحقيق المناط (شواهد الحال والواقع) أن هناك ضرورة أو ما يستدعي قبول الزواج العرفي شرعا من أسباب أو أعذار كان جائزاً، وإن دل تحقيق المناط من قبل المجتهد على أن دواعيه موهومة، أو مخالفة لمقصود الشارع، أو لمجرد التهرب من التوثيق بما لا مسوغ له شرعا، أو أن عدم توثيقه مؤدٍّ لا محالة إلى أن يأتي على أصل الزواج بالإبطال أو الحرج، فإنه لا يكون جائزاً. وعملا بقاعدة «النظر في مآلات الأفعال»[4]، فإن الحكم على «الزواج العرفي» ينبغي ألاَّ ينصرف

---

(١) هجيرة، **إجحاف قانون الأسرة الجزائري بحقوق المرأة**، ص٤٨٢.

(٢) **قانون الأسرة**، (الجزائر: المركز الوطني لوثائق الصحافة والإعلام، ١٩٩٠)، المادة ١٨، ص٨.

(٣) بنوعيه العام والخاص، يقول الشاطبي: «**قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ...يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا من حيث قصدت به**، فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي وفق ذلك المقتضى». أنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج٤/ ص١٦٥، وهو تحقيق المناط العام، أما المناط الخاص فهو «الذي ينظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، فهو نظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، والمجتهد فيه يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. أنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج٤/ ص٩٨.

(٤) يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل». وقد فصل الشاطبي في الأمر، وضرب لذلك أمثلة تبيّن أهمية النظر في ما يؤول إليه الفعل ولو كان في صورته جائزا. أنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج٤/ ص ١٩٤.

النظر إلى صورته فقط، بل ينبغي اعتبار ما يؤول إليه هذا النوع من الزواج حسب كل حالة. ومن جهة أخرى فإن قاعدة «سد الذرائع» ينبغي إعمالها في حالة قصد التوسل بالزواج العرفي إلى مخالفة مقاصد الزواج بنوعيها الأصلية والتبعية.

المطلب الرابع:
من الصور المشبوهة للزواج العرفي

كما أن لهذا النوع من النكاح صورة أخرى في الوقت الحاضر اشتهرت بأنها «نكاح عرفي» والعرف منها بريء، وهي صورة الزواج الذي يعهد فيه الرجل والمرأة إلى كتابة ورقة زواج عرفية يوقّع عليها شاهدان من أصدقائهما بدون علم الأهل، وفي غيبة ولي المرأة، ودون توثيقها عند «المأذون» أو «الموثق البلدي» أو «القاضي الشرعي». فهي صورة أشد من سابقتها، حيث إن عقد الزواج هنا يخلو من الولي، ومن التوثيق. فلا هو نكاح سر ولا هو نكاح عرفي.

وقد انتشرت هذه الظاهرة بين أوساط طلبة الجامعات؛ «حيث سجلت باحثة اجتماعية في دراستها لظاهرة الزواج العرفي تحت قبة الجامعات حدوث إحدى عشرة (١١) حالة زواج عرفي بين الطلبة والطالبات في الجامعة، وقد يندهش من ضآلة هذا الرقم، ولكن يختفي هذا الاندهاش والتعجب عندما يعلم أن عينة البحث شملت ٥١٠ طالبا... ولأن هذا الزواج يتم في الظلام، وفي سرية تامة بعيدا عن أعين الأسرة والمجتمع، ومن ثم يصعب اكتشافه والوصول إليه»[1]، فأطراف هذا الزواج يحافظون على سريته، فلا يعلم به أحد سواهم والشهود.

ويرجع علماء الاجتماع سبب لجوء الشباب لهذا النوع من الزواج رغبة في الإشباع الجنسي وخوفا من الوازع الديني، وهو الأمر الذي تفسره اعترافات بعض الطلبة؛ فمنهم من يرجع أسباب اللجوء إليه رفض بعض العائلات لزواج الطالب بسبب دراسته، أو لأن المتقدم للخطبة من المهاجرين، أو محاولة للهروب من العلاقات المشتبه بها مثل المتعة والمخادنة[2]. فهم يرجون قضاء شهوتهم في ظل

---

(١) حمودة، أيمن: «الزواج العرفي... حل وهمي يخلق مشكلات خطيرة»، المجتمع، العدد ١٣٤١، ٢١ ذو القعدة ١٤١٩هـ/ ٩ مارس ١٩٩٩م، ص٦٠.

(٢) «قصة سر مفضوح في جامعة الاسكندرية»، الشرق الأوسط، العدد ٧٣٧٧، ٨ ـ ٢ ـ ١٩٩٩م.

الشرعية، وهي لا تتحقق إلا في إطار الزواج الشرعي؛ بيد أن إظهارها قد يعرض الزوجين لمشاكل ومآزق.

ولم تتطرق هذه الاعترافات إلى إمكانية إيجاد نسل من هذه العلاقة، لكن الراجح أن أغلب هذه الزيجات لا تنتج نسلا لأن أغلب عاقديها طلبة يرجون استقرارا نفسيا وقت الدراسة لا أولادا يزيدون في التوتر النفسي. إضافة إلى ما يصاحب هذا الشكل من الزواج من توتر وقلق نفسي دائم خوفا من الأهل، فأنّى للسكينة والمودة أن تجد طريقها إلى الزوجين، وأنّى لمقاصد الزواج أن تتحقق في ظل السرية والظلمة التي تحيط بحياتهما، وهل هناك فرق بين هذا الزواج المغشوش، وبين المخادنة التي كانت معروفة في الجاهلية والتي كانت تقام في السر، وبين المخادنة التي تعرف الآن على مرأى من الناس؟ إلا أن يكون الفرق هو صدور إيجاب وقبول بين الزوجين في هذا النوع من النكاح العرفي، ووجود شاهدين يشهدان على سرية هذه العلاقة؛ وحول هذه المسألة يقول مفتي مصر (الدكتور نصر فريد واصل): «إن دار الإفتاء المصرية قد أصدرت فتوى بحرمة الزواج العرفي الذي لا تتوافر فيه أركان وشروط الزواج الشرعي (الولي، والشهود العدول، والإعلان والإشهار)، والذي يفتقد لعنصر التوثيق وما يترتب عليه من ضياع حقوق الزوجة وأولادها»[1].

---

(١) حمودة،الزواج العرفي، ص٦١.

المبحث الثالث

العلاقات الجنسية الشاذة عن الفطرة (الشذوذ الجنسي)

المطلب الأول:

ماهية العلاقات الجنسية الشاذة.

هي كل علاقة جنسية لا تحدث بين رجل وامرأة في العادة (الزواج والزنا)، مثل ما يتم بين رجل ورجل، أو بين امرأة وأخرى، أو ما يتم بين أحدهما وشيء آخر[1]، ورغم أن هذا النوع من الاتصال كان معروفا في العصور القديمة بما سمته الشريعة الإسلامية؛ اللواط، والسحاق، كما تبحثه كتب الفقه قديما وحديثا في باب الحدود والجنايات، غير أن المشتهر الآن هو عدّ هذا النوع من العلاقات أحد أنواع الأنكحة المتعارف عليها بين الناس؛ فأزيل عنها وصف الشذوذ الجنسي بعدما لاقت قبولاً في المجتمعات الغربية من قبل أفرادها سياسيين ورجال دين ومشرّعين، وكذلك من قبل القانونيين الذين لم يبخلوا بإعداد القوانين لها ليتيسر تحقيقها. فالمجتمعات في العصر الحالي تعيش جاهلية أشد وأدهى من الجاهلية الأولى، فالسيدة عائشة عند روايتها لحديث أنكحة الجاهلية لم تعد هذا النوع من الاتصالات من بينها، فهو وإن كان ممارسا إلا أنه كان في الخفاء، متستر عليه،

---

(١) من هذه العلاقات الشاذة : **العلاقة الجنسية مع الميت، العلاقة الجنسية مع الحيوان**، وهاتان المسألتان يتم بحثهما عند الفقهاء في باب الحدود وهي من نوادر الأمور، يضاف إليهما : **الزواج الجماعي (تعدد الزواج)**، ويمثله زواج عدة نساء من عدة رجال. أنظر: الخولي، سناء: **الأسرة والحياة العائلية**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص٥٣.

فإطلاق وصف الشذوذ الجنسي ينطبق عليه. أما أن تعده بعض مجتمعات هذا العصر نكاحا فهذا أفحش الفاحشة. والسبب في عدّه نكاحا يرجع إلى إمكانية ممارسته على مرأى من الناس، ومن دون خوف من التقاليد والأعراف؛ بعد أن أصبحت مسألة السماح لأصحاب الجنس المثلي بالزواج قضية جدلية عام ١٩٩٠م بعد حدوث أول واقعة طلب زواج بين متماثلين يوم ١٧ ديسمبر ١٩٩٠م، «حيث طلب رجلان وأربع نساء عقد زواج بينهم فقد كانت تجمعهم علاقة جنسية، الأمر الذي رفضه مكتب عقود الزواج في «هاواي»، وقد اعتبر الشواذ أن هذا الرفض من قبيل العنف ضدهم وضد حقوقهم، في مقابل قصر الزواج على مختلف الجنس»[١]. كما أن زوجة نائب في حزب المحافظين البريطاني تصرح بأنها على علم بميول زوجها الجنسية عند تعرفها عليه خلال الدراسة الجامعية وأنهما ناقشا المسألة قبل الزواج، وقالت: «اعتقدنا أن زواجنا سينجح، وأعتقد أنه نجح فعلا». كما اعترف توم سبنسر النائب في البرلمان الأوربي عن حزب المحافظين البريطانيين والمتزوج منذ أكثر من عشرين (٢٠) سنة أنه كان «**مثلي الجنس دائما**»[٢]. ولا يقف الأمر عند الأفراد فقط، بل يتعداه إلى الاهتمام العام. فهذه المؤتمرات الإباحية التي تعقد باسم مؤتمرات السكان والتقدم التنموي، ومؤتمرات حقوق الإنسان، هذه المؤتمرات، كما سيأتي تفصيله لاحقا؛ نادت في دورة الحكومات بنيويورك عام ١٩٩٩م بإعطاء الشذوذ صفة الشرعية باعتباره حقا من حقوق الإنسان وقبول زواج الجنس الواحد[٣]. فمن بين ما جاء في ميثاق المؤتمر عبارة «التوجه الجنسي»، هذه العبارة الغريبة التي تعني قبول الشذوذ مسلكا طبيعيا، ويؤيده ما حدث في مؤتمر المرأة ببكين حيث «أصيبت جماهير النساء «الطبيعيات» بالذعر والدهشة الشديدتين حين أخذت ٧٠٠٠ امرأة وشابة تتراص للخروج في أكبر مظاهرة شهدها المؤتمر، ترى هل كلهن سحاقيات؟ من أين جاء هذا البلاء؟ هل معظمهن يؤيدن الشذوذ؟ وحين

---

(١) 70- Cherlin, Andrew J: Public and Private Families, 2nd Ed, (Boston: Mc Graw Hill College, 1999), P.3-4.

(٢) «نائب في حزب المحافظين البريطاني»، الشرق الأوسط، السنة٢١، عدد ٧٣٧٠، ١فبراير ١٩٩٩.

(٣) الدسوقي، رشا عمر: «مؤامرة صندوق الأمم المتحدة على شباب العالم»، المجتمع، العدد ١٣٤٣، ٥ ذو الحجة ١٤١٩هـ/ ٢٣ ـ ٣ ـ ١٩٩٩م، ص٢٣.

تعالت الصيحات «حقوق السحاقيات من حقوق الإنسان» (Lesbian Rights are Human Rights)، بدأ بقية الحضور يعي التحدي السافر لكل القيم الدينية والأعراف الاجتماعية»[1]. ذلك أن السحاقيات قد حصلن على الحقوق الإنجابية كحق التحكم في أجسادهن، الذي جّر لهن حق الإجهاض وحق التعقيم (أي إنهاء الخصوبة)... الخ[2]. وهو الأمر الذي تظهر خطورته **في الحد من النسل واستئصاله بإنهاء الخصوبة، وبمعاشرة النساء للنساء وترك الزواج**، مادامت العلاقات الجنسية يمكن ممارستها خارج مؤسسة الزواج، مع الجنس المغاير أو مع مثليي الجنس، وما تشرع له القوانين لقبوله واقعا. فلم يعد لوجود الزواج من معنى سوى أنه تقليد قديم يمكن التخلي عنه بالبحث عن الجديد مثل القول بما يسمى «التوجه الحنسي»، و«الحقوق الجنسية»، و«الحقوق الإنجابية»، وغيرها من المصطلحات التي تروج للإباحية والشذوذ، والتي لا تمانع في الاتصال الجنسي بأية طريقة، مادامت الخدمات الصحية تقدم النصح لتفادي «الحمل غير المرغوب فيه»، و تفادي «الأمراض الناجمة عن الاتصال الجنسي»، فلا «حمل ولا إيدز»[3]. وفي هذه الدعوى نداء لانهيار مفهوم «الزواج» و«الأسرة». وفي الموضوع تفصيل في الفصل الثالث من الباب الثاني.

المطلب الثاني:

بداية الشذوذ مع قوم لوط عليه السلام.

تعددت الآيات الكريمة التي فصلت قصة قوم لوط عليه السلام، في تركيزها على أهم معالم مخالفتهم نبي الله، والمتمثلة في التمادي والإسراف في اتباع شهواتهم، مما أنتج الأضرار النفسية والاجتماعية، والتي تخفى على كثير من الخلق. هذا الإسراف الذي يعد أول واقعة في التاريخ الإنساني؛ إضافة إلى ما ركزت عليه الآيات من عقوبة الله لقوم لوط الشاذين والخارجين على فطرة الله،

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢.

(٢) «مخطط الحركة النسوية النوعية المتطرفة لإلغاء الأسرة وهلاك المرأة»، المجتمع، العدد ١٣٤٣، ٥ ذو الحجة ١٤١٩هـ/ ٢٣/ ٣/ ١٩٩٩، ص٢٦ ـ ٣٠.

(٣) عبد الرحمن، شعبان: «وثيقة مؤتمر المرأة في بكين دعوة صريحة للإباحية والشذوذ»، المجتمع، العدد ١١٦١، ١١ربيع الأول ١٤١٦هـ/ ٨ ـ ٨ ـ ١٩٩٥م، ص ٢٢ وما بعدها.

العقوبة الإلهية التي خسفت بهم الأرض، وأهلكتهم دون رجعة، وفي هذا العقاب الرباني الموعظة لمن يتعظ.

قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ [الأعراف: ٨٠]. توضح الآية الكريمة ابتداع قوم لوط لنوع جديد من الفاحشة،لم يسبقهم إليه أحد من العالمين، فالزنا والعياذ بالله أصبح من الأمور المعتادة عند الناس، التي مارسها الناس منذ القدم إلى وقتنا الحاضر في مقابل الفاحشة الجديدة، والتي وضحتها الآية نفسها؛ في إتيان الرجل للرجل، بدل إتيان المرأة، والتي تعد الصلة الطبيعية في العلاقات الجنسية بين بني آدم، والغريزة الفطرية التي تمارسها جميع الكائنات الحية، أما إتيان الرجال للرجال، فهو الإسراف في قضاء الشهوة، قال تعالى: ﴿أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون﴾ [الشعراء: ١٦٥ ـ ١٦٦]، فهذا هو العدوان والتعدي على المباح إلى الإباحية، ترك مباح إتيان الزوجات إلى إتيان الرجال، والتي لا ينتج عنها أي أثر سوى جلب الأمراض الجنسية المعدية والقاتلة في أحيان كثيرة، هذه الفاحشة التي تدع الناس يبتعدون عن الزواج، وهجره إلى الشذوذ وأشباهه. وهو الذي توضحه الآية اللاحقة في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٤]، أي أنكم تجهلون عواقب إتيان الرجال دون إتيان النساء، والذي يعد مطلبا فطريا جبليا عند بني آدم. فالفطرة تقضي إتيان الرجال للنساء، والذكور للإناث،كما هو الشأن مع أصغر مخلوقاته عز وجل، وإذا لم تكف الرجل امرأة واحدة، فله أن يعدد مثنى وثلاث ورباع، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، فأباحت الشريعة الإسلامية وغيرها من الأديان التعدد(١)، وأقرته من المباحات لقضاء الشهوة والوطر؛ وليست الحياة

---

(١) فمما ورد في التوراة في سفر الأحبار، الإصحاح ١٨ العدد ١٨» وامرأة مع أختها لا تتخذ لتكون ضرتها لكشف سوءتها معها في حياتها»، فعلى هذا الأساس تبيح التوراة تعدد الزوجات بشرط عدم جواز الجمع بين الأختين في عصمة رجل واحد. العطار، عبد الناصر توفيق: تعدد الزوجات، ط٤، (جدة: دار الشروق، ١٩٧٧م)، ص ٨٣. وأما في المسيحية

الجنسية هي أساس الحياة، بل هي مقصد تبعي خادم للأصل الكلي ـ حفظ النسل ـ حيث عدّ الخالق تبارك وتعالى هذه الشهوة السبيل والوسيلة التي تربط بين الزوجين، وتوثق بينهما، لأجل إيجاد النسل، والحفاظ عليه حتى لا ينقطع أصل الوجود، وهو ما فصلت فيه في مبحث «مقاصد الزواج». أما أن تنفرد غريزة قضاء الشهوة عن أصلها الكلي الذي تخدمه، وتحل محله، فيعدها الناس هي المقصد الأصلي، فهذا مما ينافي مقاصد الزواج. ومما لا تقبله الشريعة الإسلامية، وإذا زاد الأمر عن حدّه في قضاء الشهوة بغير الطريق الفطري الذي جبل عليه الإنسان، فهو خروج عن الفطرة أولا، باستعمال الغريزة الجنسية في غير موضعها، وخروج عن الأخلاق الآدمية إلى المسالك الحيوانية، كما قال المصطفىﷺ: (لعن الله من وقع على بهيمة، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط)[1] في تشبيهه إتيان الرجال للرجال كمثل الوقوع على البهيمة؛ فإن «قضاء الشهوة من الذكر لا يفيد إلا بمجرد قضاء الشهوة. فكان ذلك تشبها بالبهائم، وخروجا عن الغريزة الجنسية»[2]، فمن وقع على البهيمة فإنه خرج وتنصل من جلد البشر، وتشبّه بالحيوان، ومن ثم فلا مقام له بين بني البشر، فإن اللعنة تلاحقه، ومصيره ما لحق بقوم نبي الله لوط عليه السلام، وهي عاقبة كل من تسول له نفسه الجهر بهذا الفعل الفاحش، ويدخل في العقاب الفاعل والمفعول به، والدال على الفعل والمساعد لذلك، كما جاء مثاله عن زوجة لوط التي كانت تساعد قومها، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ۖ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٣٣﴾ إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٢ ـ ٣٣].

فإنه لم يرد في الإنجيل أي نص مباشر يعالج هذه المسألة، وإنما هي آراء آباء الكنيسة ومفكريهم، في مناقشة هذه الآراء، أنظر: شعلان، محمد عبد السميع: **نظام الأسرة بين المسيحية والإسلام**، (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ج١/ ص٤١٥.

(١) رواه أحمد في مسنده عن ابن عباس. أنظر: ابن حنبل، المسند، ج١/ ص٢٧١، ج١/ ص٣١٧.

(٢) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٧/ ج ١٤/ ص١٧٧.

ولا يقف منكر فعل قوم لوط وكل أنواع الشذوذ عند فعل الفاحشة، والإسراف في قضاء الشهوة؛ بل يتعداه إلى إسقاط الأصل الكلي الذي تخدمه الشهوة بالأصالة، فلا يقف الأمر عند معارضة المقصد التبعي للمقصد الأصلي، بل إنها تهدمه كلية، «فلو تمكن الإنسان من تحصيل اللذة بطريق لا تفضي إلى الولد، لم تحصل الحكمة المطلوبة، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل»[1]، حيث قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ * وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩].

كما سبقت الإشارة إليه، فإن دعاة الإباحية والشذوذ ينطلقون من منطلق الحرية في التصرف بأجسادهم وشهواتهم كما يحلو لهم، ابتغاء الرفاهية، فهذا هو منطقهم في الحرية، وهو المنطق نفسه الذي سار عليه دعاة الشذوذ السابقون (قوم لوط)، في قولهم كما ورد في الآيات الكريمة، قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰلُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُخْرَجِينَ ﴿١٦٧﴾﴾ [الشعراء: ١٦٧]، أي يا لوط ستكون من «المطرودين من أرضنا لأنك تدعو إلى تغيير عادتنا، وتسفيه أحلامنا، وتشويه صورتنا، والتنكر لشهواتنا المزاجية، وتتدخل فيما لا يعنيك، لأننا نملك الحرية الذاتية في التصرف بأجسادنا بالطريقة التي تحلو لنا»[2]، وقال تبارك وتعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [النمل: ٥٦]، وقال تعالى أيضا: ﴿قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٠﴾﴾ [الحجر: ٧٠]؛ غير أن المولى تبارك وتعالى لم يدع دعاة الشذوذ يركنون لهذه الحجة، فليست الحرية في الشذوذ الجنسي، لأن الخالق تبارك وتعالى لم يقرر ذلك، بل إن المنفذ الوحيد لقضاء الشهوة هو الزوجة، أي أن العلاقة الجنسية الطبيعية تكون بين الرجل والمرأة اللذين يجمعهما عقد زواج؛ فإذا لم يقبل قوم لوط ومن جاء بعدهم من دعاة الشذوذ هذا المسار الطبيعي فإن خاتمة جدالهم ستكون من العلي القدير بإنزاله العقاب بهم، قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ

---

(١) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ٧/ ج١٤/ ص١٧٦.

(٢) فضل الله، من وحي القرآن، ج١٧/ ص١٦٩.

﴿أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴿٨١﴾ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٨٢ ـ ٨٣].

المطلب الثالث:

آثار الإباحية والشذوذ على حفظ النسل من خلال قراءة قصة قوم لوط.

إن آثار الشذوذ قد وردت في القرآن الكريم، حكاية عن قوم لوط، قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وقال تعالى أيضا: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النمل: ٥٥]، وقال أيضا ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الشعراء: ١٦٥ ـ ١٦٦]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأعراف: ٨١].

فكل آية تصور نتائج الإباحية التي انتشرت بين قوم لوط، وزاد انتشارها في عصرنا الحالي في المجتمع الغربي خاصة، فبعد أن كانت الفاحشة في قوم لوط فقط، أصبحت الآن في أقوام وأقوام، وهذا الانتشار يصور لنا عظم ما ستخلفه من آثار على المجتمع عموما، والنسل خصوصا، كما سيتضح في الحين.

آثار الشذوذ الجنسي من خلال دلائل الآيات الكريمة:

١. عندما أودع المولى تبارك وتعالى الشهوة غريزة في الإنسان؛ فإن المقصد من ذلك هو التمتع بقضائها في المباح، اتباعا لأوامر الله تبارك وتعالى، وانتهاء عن نواهيه، وتشريع الزواج وسيلة وحيدة يتم بها قضاء الشهوة بين الزوج وزوجته، هو ما دعا إليه الشارع الحكيم، ونهى عن كل طريق ما سواه، وإن التمادي في قضاء الشهوة بغير الطريق المشروع، هو انحراف عن الفطرة الإنسانية، وانحراف عن أوامر الله عز وجل؛ ففي الشذوذ، والإباحية تعدٍ على المباح، إلى إسراف الإباحية، ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾، بل هو تعدٍ على الله تعالى، **في التعدي على أوامره، والتعدي على حقه**[1] في الإسراف بالشهوة إلى الإباحية، كما قال تعالى ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾.

---

(١) فلا يهم إباحة الشذوذ من طرف رجال الدين النصارى أو مباركة الحاخامات اليهود، لأن أصل التحريم باق إلى يوم القيامة، وتحليل ما حرّم الله تعالى هو تعدٍ على حقه عز وجل.

٢. ما جاء في قوله تعالى في (الشعراء: ١٦٥ ـ ١٦٦)، أن إتيان الذكران، يسبب عند الرجال **العزوف عن الزواج**، ﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ﴾، والركون عند الفاحشة قضاءً للشهوة الزائلة، والعقيمة، لأنه لا فائدة ترجى من ورائها، فإن الشهوة غريزة خلقت في الإنسان وسيلة متعينة في ذاتها يتحقق بها مقصد كلي معين أيضا، وهو إيجاد النسل، والذي لا يتحقق بدوره إلا عن طريق الزواج الصحيح والشرعي، فالزواج وسيلة متعينة بنص القرآن، مباشرة في تحقيق مقصدها (إيجاد النسل)، والشهوة هي وسيلة الوسيلة، أي الوسيلة غير المباشرة. أما قضاء الشهوة بغير الطريق الطبيعي فهي وسيلة محرمة لعدم أدائها للمقصد المتعينة به، والتي وجدت لأجله، والحقيقة أنها وسيلة ملغاة بنصوص القرآن الكريم، في ذم قوم لوط على إتيانها.

٣. والنتيجة الثالثة تترتب على الثانية، في انقطاع الوجود الإنساني، بانقطاع النسل، والذي يبينه قوله تعالى ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾، فلا يقف الأمر عند إتيان الفاحشة والإسراف في قضاء الشهوة؛ بل يتعداه إلى انقطاع النسل، فإذا ما أتى الرجل الرجل، أو أتت المرأة المرأة، أنّى للنسل أن ينسل، والأصل أن موضع الحرث هو المرأة، والزرع في غير الأرض الخصبة، زرع عقيم. فالإباحية تعدٍ على حق النسل في الوجود وحق الحياة، كما قال تعالى (وتقطعون السبيل)، فقد جاء في تفسيرها «يعني تقضون الشهوة بالرجال مع قطع السبيل المعتاد مع النساء المشتمل على المصلحة التي هي بقاء النوع»[1]؛ وإذا كان تحريم الشارع الحكيم للزنا ـ وهو العلاقات الجنسية غير المشروعة بين الرجل والمرأة ـ لأنه طريق لإيجاد النسل بالطريق غير المشروع، والذي نتيجته إيجاد نسل لا نسب له؛ فإن زواج المثليين كما شاء لهم أن يسموه، أدهى في القضاء على النسل بالكلية. فلا وجود لموضع الحرث بين الشاذين، سوى قضاء الشهوة.

٤. مما يعد أحد آثار تفشي ظاهرة الشذوذ الجنسي، وبالخصوص ما عرف بزواج المثليين، ظهور ما يمكن تسميته «أبناء العائلة المتماثلة الجنس»، حيث تورد بعض الدراسات الميدانية أن ممارسي الجنس المثلي، من الذين يجمعهم عقد زواج

(١) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ١٣/ ج ٢٥/ ص ٥٩.

تحت مباركة رجال الدين، يلجئون إلى الحصول على أولاد، بغرض الحصول على مباركة الكنيسة، وتعاطف الناس معهم، وليتأكد مفهوم الأسرة والعائلة بينهم؛ وطريقتهم في الحصول على الأولاد تتم من خلال استعمال الوسائل الاصطناعية لإيجاد النسل التي سنتطرق إليها لاحقا في الفصل الثالث من هذا الباب؛ حيث يلجأ الرجال الشواذ إلى تأجير الأرحام (Surrogate Mothers) سواء من النساء الشاذات أو السويات، أما النساء الشاذات فإنهن يحصلن على الأولاد من خلال اللجوء إلى بنوك المني، أو المتبرعين بمنّيهم. ولذلك زاد عدد الأطفال الذين ينتمون إلى هذه الأسر «المثلية» على الأربعة عشر مليون طفل[١].

وأما آثار الإباحية (الزنا)، فإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه، في التعدي على حق الله، والعزوف عن الزواج، أو الاستخفاف به. والزنا في كل الأحوال يناقض حفظ النسل من جانب الإيجاد، أو جانب الإبقاء والاستدامة، فبالزنا يوجد نسل لا نسب له، مما لا يمكنه من الاستمرار في البقاء في حضن أسرة تؤويه، ليتربى ويترعرع فيشب يافعا نافعا، أو أن ملاذه هو الملجأ حيث الحياة بلا روح، سوى حياة المأكل والنوم. وأما الأثر المهم والأهم فهو لجوء الزناة عند تأكد حمل الزانية، إلى «الإجهاض»، هذه الكلمة المخيفة التي لا تعني إلا قتل النفس، ومنع إيجاد النسل.

والحق أن هذا من أكبر الكبائر التي استحدثت مؤخرا، بسبب زيادة انتشار الفاحشة والزنا خصوصا؛ ففي الوقت الذي زاد فيه انتشار استعمال موانع الحمل بصورة مروعة، لغرض منع الحمل عند الزناة، وفي الوقت الذي لا تؤدي فيه هذه الموانع غرضها، فإن الإجهاض هو الملاذ الأخير للتخلص مما يعكر صفو الزنا عند هؤلاء والعياذ بالله.

---

(1) - Green, G. Dorsey & Bozett, Fredrick W: "Lesbian Mothers and Gay Fathers" in John C. Consiorek & James D. Weinrich, Homosexuality, (California: SAGE Publications. Inc), p.198; Cherlin, Public and Private Families, p 444.

الفصل الثالث

الوسائل الاصطناعية لإيجاد النسل

المبحث الأول: وسائل مستمدة من الهندسة التناسلية

المبحث الثاني: وسائل مستمدة من الهندسة الوراثية

توطئة

يناقش هذا الفصل أهم المسائل الطبية المتعلقة بموضوع إيجاد النسل، هذه القضايا التي ظهرت حديثا بموجب التجارب العلمية التي يقوم بها أطباء متخصصون بغية الوصول إلى إيجاد حلول لمشكلة العقم عند الإنسان، حيث ابتكر العلماء طريقة الاستيلاد غير الطبيعي خارج نطاق الاتصال الجنسي المعروف والذي ينتج النسل عادة، فالتلقيح الإصطناعي هو الآخر أصبح إحدى الوسائل التي يمكن من خلالها استيلاد أطفال، سواء في رحم الأم نفسها أو خارجه؛ إضافة إلى ظهور الاستنساخ الذي ينتج النسل في غياب العنصر الذكري. كما لا يخفى ما لزرع الأعضاء التناسلية من فائدة في التلقيح، ومن ثمة الاستيلاد طبيعيا، فإن الحقيقة التي لا يجب أن تغيب عن الأذهان أن الباحثين في هذا المجال كان مقصدهم من ذلك البحث العلمي ذاته؛ مساعدة غير القادرين على الإنجاب؛ ومثلهم من الباحثين في المقابل، توسعوا في مجال وسائل منع الحمل، وفي نطاق استعمال التعقيم الجراحي، والإجهاض، وبين أولئك وهؤلاء تنافسٌ سريع في البحث الجدّي والمضني. ومن المجال الطبي أخذت البحوث منعطفا آخر بمساعدة علماء الاجتماع والنفس الذين يروجون لها، باستحسانها ومباركتها، فهي لا تخالف المبادئ والقيم التي يقوم عليها المجتمع الغربي، حيث لا قيمة «للزواج الشرعي»، كما أن مفاهيم مثل «الأسرة»، و«العائلة» لا تعني شيئا. فكل اتصال جنسي خارج إطار الزواج مشروع عندهم، حتى مع المثليين، فلا مشكلة في الزواج المثلي ما دام التلقيح الصناعي يمد بالأطفال، وفي المقابل فإن حدث حمل من الاتصالات الجنسية فلا مشكلة أيضا، حيث إن الإجهاض مباح عندهم. فلا زواج معتبر، ولا أسرة، مادام المجال مفتوحاً للأبوة

الزائفة، من مثل أبوة التلقيح الصناعي في صوره المحرمة، أو أبوة التبني، أو السفاح.

ولا يمكننا بحال دراسة هذه القضايا بمعزل عن الظروف التي تحيط بها، فالأحكام جزء من فهم الواقعة، وكما يقول علماء المنطق فإن «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»؛ ومن ثم إضفاء الشرعية عليها أو إبطالها؛ فالذي يهمنا في البحث هو الانطلاق من التصور الإسلامي بمبادئه وقيمه، فليست القضية مجرد إنجازات علمية، وإيجاد حلول لحالات عقم محدودة، ولكنها في الإسلام قضية إيجاد الانسجام والتناسق بين متطلبات البحث العلمي، وبين المبادئ والقيم الثابتة التي يقوم عليها التشريع الإسلامي.

فمن مقاصد الشريعة «حفظ النسل»، الذي لأجله شرع الله النكاح، وحرّم السفاح، وأقر الولد ثمرة الزواج الصحيح[1]؛ فالنكاح هو الوسيلة التي توجد النسل، والأسرة هي التي تحفظ النسل وتتعهده بالتربية كما سيأتي.

ومن مقاصد الشارع كذلك قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا * وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا * وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٥٠]. فقد شاءت إرادة العلي القدير أن يكون البعض عقيما. فهل محاولة علاج العقم مخالفة لإرادة الشارع ومقاصده؟

هذا السؤال وغيره من الأسئلة سيتم معالجتها ضمن مباحث هذا الفصل بإذن الله تعالى.

---

(١) جاد الحق، بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، ج٢/ ملزمة ٢٤/ ص ٣٦٩.

المبحث الأول

وسائل مستمدة من الهندسة التناسلية

المطلب الأول:
التلقيح الاصطناعي، ماهيته وطرقه.

أولاً: ماهية التلقيح الاصطناعي.

التلقيح الاصطناعي هو: التلقيح داخل وخارج الرحم، بغير الطريق الطبيعي؛ حيث أريد بتعبير التلقيح الاصطناعي «كل طريقة أو صورة يتم فيها التلقيح والإنجاب بغير الاتصال الجنسي الطبيعي بين الرجل والمرأة، أي بغير عملية الجماع»[1].

والإنجاب قد يقع داخله أو خارجه حسب أنواع التلقيح فمنه الداخلي، ومنه الخارجي، ولمجمل النوعين سبع صور بحثها الفقهاء في المجامع الفقهية، وفي الأبحاث الفردية، بعد أن ثبتت صلاحيتها لاستيلاد نسل منها؛ حيث بينوا الصور الجائزة منها، والصورة المحرمة تحريما أبديا، والصورة المختلف فيها. وهي ما سيتم تفصيلها.

---

(١) أورد هذا التعريف الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام في بحثه المقدم للدورة الثانية لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م. أنظر: البسام، عبد الله: «أطفال الأنابيب»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ص٢٥١.

ثانياً: طرق التلقيح الاصطناعي الداخلي.

ـ الأسلوب الأول:

الأسلوب الأول يتمثل في حقن النطفة الذكرية من رجل متزوج في مهبل أو رحم زوجته، لتلتقي بالبويضة، فتتلقح، ويلجأ لهذه الطريقة عندما يعجز الزوج عن إيصال مائه للزوجة.

ـ الأسلوب الثاني:

أما الأسلوب الثاني فهو أن تؤخذ النطفة من رجل غريب وتحقن في الموقع المناسب لزوجة رجل آخر، لتلقح البويضة، ويلجأ لهذه الطريقة عندما يكون الزوج عقيما لا ماء له.

ثالثاً: طرق التلقيح الاصطناعي الخارجي.

ـ الأسلوب الثالث:

تؤخذ فيه نطفة من زوج وبويضة من مبيض الزوجة، وتلقحا في وعاء الاختبار، وبعد أن تأخذ اللقيحة بالانقسام والتكاثر، تنقل في الوقت المناسب إلى رحم الزوجة، لتنمو طبيعيا مدة الحمل، وهذا هو «طفل الأنبوب»؛ حيث يلجأ إلى هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة عقيما بسبب انسداد قناة فالوب التي تصل بين المبيض والرحم.

ـ الأسلوب الرابع:

وفيه يتم تلقيح بويضة امرأة بنطفة رجل أجنبي عنها في وعاء اختبار؛ لتزرع في رحم زوجة الرجل، حيث يلجأ لهذه الطريقة عندما يكون مبيض الزوجة معطلا غير قادر على إنتاج البويضات.

ـ الأسلوب الخامس:

يتم فيه تلقيح نطفة رجل، وبويضة امرأة (أجنبيان عن بعضهما)، لا تربطهما صلة زواج، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة متزوجة، بغية حصولها على ولد؛ ويتم اللجوء إلى هذه الطريقة لأن المرأة وزوجها عقيمان.

ـ الأسلوب السادس:

يتم فيه إجراء تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم

امرأة تتطوع بحملها.ويلجأ لهذه الطريقة عندما يكون رحم المرأة مريضا؛ لكن مبيضها سليم.

ـ الأسلوب السابع:

وهو الأسلوب السادس نفسه، غير أن المتطوعة بالحمل تكون زوجة ثانية للزوج. وهذا الأسلوب من اقتراح الدكتور مصطفى الزرقا[1] عليه رحمة الله.

وهذه الأساليب هي آخر ما توصل إليه البحث العلمي في معالجة العقم[2]، حيث كافح الأطباء العقم الذي سببه انسداد قناة «فالوب» باللجوء إلى طريقة «طفل الأنبوب»، ثم جاءت فكرة أخرى نتيجة للأولى، وهي وضع البويضة الملقحة في رحم امرأة متبرعة بدل الأنبوب، حيث المناخ أفضل، والشروط متوفرة، والولادة تكون أيسر.

ملاحظات وتعقيب:

مما جاء في قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة (١١ ـ ١٦ ربيع الآخر ـ ١٤٠٤هـ) الدورة الثامنة، القرار الخامس «حول التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب»:

ـ إن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر **غرضا مشروعا** يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الصناعي.

ـ إن الأسلوب الأول هو أسلوب جائز شرعا بالشروط العامة[3]، وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية **لأجل الحمل**.

---

(١) انظر: القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي (٢٣ ـ ٣٠ ربيع الآخر ـ ١٤٠٠هـ)، ص١٣٨؛ البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، ص٢٨٦ ـ ٣٠٤، بحث مقدم لمؤتمر المجمع الفقهي الإسلامي، (٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، وغيرها من قرارات تابعة للقرار الخامس السابق. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، عدد٢/ ج١/ ١٩٨٦.

(٢) من أجل تفاصيل أكثر في طرق معالجة العقم أنظر: زايد، فهيم (استشاري الأمراض النسائية والتوليد): «التلقيح الصناعي والمجهري كيف نفرق بينهما؟»، العالم الإسلامي، العدد ١٦٥١، ٢٢ ـ ٢٨ / مايو ٢٠٠٠، ص٩.

(٣) تتمثل الشروط العامة في: «(١) أن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مبيحاً لهذا الانكشاف، (٢) أن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها، أو من حالة غير طبيعية في

- إن الأسلوب الثالث هو أسلوب مقبول مبدئيا في ذاته بالنظر الشرعي لكنه غير سليم تماما من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات. فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات **الضرورة القصوى**. . .[1]، وكذا الأمر بالنسبة للأسلوب السابع.

- وأما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الصناعي في الطريقين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي؛ فإن منها ما يدخل في معنى نكاح الاستبضاع، كما في الأسلوبين الرابع والسادس، ومنها ما هو شبيه بالتبني، كما في الأسلوبين الثاني والخامس؛ لأن البذرتين الذكرية والأنثوية فيها ليستا من زوجين، أو لأن المتطوعة بالحمل أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين.

وهكذا أقر مجمع الفقه الإسلامي إباحة ثلاثة أساليب من الناحية العملية؛ مع تأكيده على الاحتياط لئلا تختلط الأنساب. والسؤال هنا: هل الأحكام الشرعية يمكن أن تقوم على مبدأ الشك والظن؟

تعددت مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي لمناقشة مسائل التلقيح الاصطناعي، (بين ١٤٠٠هـ / ١٤٠٧هـ)، غير أنه في كل مرة لا توضح ماهية (الضرورة القصوى) فالضرورة تقدر بقدرها!

وهل تعتبر الضرورة القصوى في مقابل التكاليف الباهضة لإنجاب طفل واحد بهذه الطرق؟ فكما تثبت أبحاث الأطباء في هذا الشأن، فإن تكاليف استيلاد طفل واحد بطرق التلقيح الاصطناعي، رغم بساطتها، تصل إلى آلاف الدولارات،

جسمها تسبب لها إزعاجاً، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج، وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة، (٣) كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحاً لغرض مشروع، يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب. ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى». أنظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد٢، ج١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦، ص٣٣٥.

(١) رابطة العالم الإسلامي، قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، ومن دورته الدورة الثامنة ١٤٠٥هـ، ط٤، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١١هـ)، ص ١٤١.

ونسب النجاح مترددة بين ١٠٪ إلى ١٥٪[١]. لصعوبات تساير التجربة، ناهيك عما يمر به الزوجان خلال فترة التجارب من حالة نفسية صعبة تصل في النهاية إلى توقيف هذه التجربة، والرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى (ويجعل من يشاء عقيما)[٢]. فهذا الدكتور (- Di Gregoruo) مدير المركز الجراحي المختص بطريقة (IC SI)[٣] لمساعدة الزوجين اللذين عجزا عن الإنجاب بسبب ضعف المكونات المنوية للرجل، في مدينة Torinto بإيطاليا ـ يقول واصفا ما يصاحب هذه العملية: «من الناحية الطبية لا تنتج عنها أدنى مشكلة... لكن الأكثر تعقيدا هو الحالة النفسية التي تواكب المرأة طيلة فترة الإعداد والتي تدوم أسبوعين نراقب خلالها يوميا دم المرأة ونفحصه... وتزداد هذه الحالة تعقدا لأننا نحشر أنفسنا في خفايا المياه السرية للأشخاص...»[٤].

المطلب الثاني:
نتائج التلقيح الاصطناعي.

يصاحب الإجراء العملي لتجارب التلقيح الاصطناعي مجموعة من التبعات الغامضة حينا، والسيئة حينا آخر، حيث ينتج عن كل تجربة ما يأتي:

أ. غموض في مصير البويضات الملقحة الفائضة (الأجنة):

في حال إجراء تجارب أطفال الأنابيب (الأسلوب الثالث)، فإن الطبيب يلجأ

---

(١) ويرى الطبيب: فهيم زايد: «أن نسبة النجاح في المرة الواحدة قد تصل إلى ١٥ ـ ٢٠٪ وإذا تكررت هذه المحاولات تكون نسبة النجاح مجتمعة ٥٠ ـ ٦٠٪ حسب الحالة». أنظر: زايد، «التلقيح الصناعي والمجهري كيف نفرق بينهما؟»، ص٩.

(٢) ما نطق به لسان حال سيدات عايشن فشل التجربة معهن، واتفاقهن في النهاية على عدم معايشة التجربة ثانية. حصة تلفزيونية من حلقتين أذاعتها قناة MBC في شهر ١٠/ ١٩٩٧.

(٣) والمقصود بها طريقة «التلقيح المجهري» أين يتم الإخصاب خارج الجسم مع تلقيح مجهري للبويضة، وهي عملية إدخال حيوان منوي واحد مباشر داخل سيتوبلازم البويضة، بخلاف الطريقة الاعتيادية آلاف الحيوانات المنوية حول البويضة. أنظر: زايد، «التلقيح الصناعي والمجهري كيف نفرق بينهما؟»، ص٩.

(٤) في حوار مع جريدة «المسلمون». أنظر: المضواحي، عمر: «وكالات لتأجير الأرحام وشتل الأجنة»، المسلمون، السنة ١٣، عدد ٦٣٤، الجمعة ١٩ ذو القعدة ١٤١٧هـ/ ٢٨ مارس ١٩٩٧م، ص٧.

إلى إعطاء المرأة أدوية وعقارات مثل «الكلوميد Clomide»، لتزيد من إفراز البويضات فيأخذ الطبيب عدة بويضات ويلقحها، ويزرع عددا منها في اليوم الثالث إلى الخامس في رحم المرأة. ولذا كثرت ولادة التوائم في أطفال الأنابيب، وتحسبا للفشل فإن الطبيب يحتفظ بمجموعة من البويضات الملقحة مثلجة ومجمدة فإذا فشلت المحاولة الأولى أعاد الكرة، وإذا نجحت المحاولة ماذا يتم في الأجنة المجمدة[1]؟

هل: يُتبرع بها للعقيمين؟ أم يُسمح بإجراء التجارب عليها؟ أم يجب التأكد من إتلافها إثر كل تجربة حال نجاح الحمل، أمام ناظري الزوجين؛ لئلا تعطى لآخرين، أو تكون حقلا للتجارب في حال رفض الزوجين لذلك؟

١ ـ التبرع بها:

وهو الذي يحدث في الواقع الآن؛ حيث أكد أطباء مسلمون ممن اشتغلوا في مراكز غربية أن الاستفادة منها تكون لأزواج آخرين. فهذا الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد يؤكد ذلك بقوله: «بدأت بعض الفرق العلمية الطبية وخاصة الفريق الذي كنت أعمل فيه في لندن إلى نقل البويضات الزائدة إلى نساء أخريات هن بطبيعتهن عقيمات ولا يمكن لهن الإنجاب بسبب عجز المبايض عندهن»[2]، وحتى بداية سنة ١٩٨٥م كان ما لا يقل عن ربع مليون طفل ولدوا نتيجة التلقيح الصناعي بغير ماء آبائهم[3]. وهذا مما لا يختلف عن نكاح الاستبضاع المحرم في الإسلام.

---

(١) البار، «التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ص ٢٦٩ ؛ أبو زيد، بكر بن عبد الله: «طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي»، بحث مقدم للدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقد بالأردن، ٨/ ٢/ ١٤٠٧هـ، المجمع، عدد٣/ ج١/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، ص٤٢٩ ـ ٤٥٨؛ العريان، عصام: «ضوابط التلقيح خارج الرحم»، المجتمع، العدد ١١٤٢/ ٢١ ـ ٣ ـ ١٩٩٥، ص٥٩؛ البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، ص٩٧؛ عبد الله، هاشم جميل: «زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية»، الرسالة الإسلامية، (العراق: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، العدد ٢٣٢، السنة ٢٢، ربيع الأول ١٤١٠هـ/ تشرين الأول ١٩٨٩، ص٩٢.

(٢) عبد الواحد، نجم عبد الله: نظرة الإسلام حول طبيعة الجنس والتناسل، (الكويت: مطابع المنار)، ص٨٤.

(٣) أورد هذا الدكتور علي البار منسوبا إلى مجلة (News Week) بتاريخ ١٧/ ٢/ ١٩٨٥م. أنظر: البار، أطفال الأنابيب، ص٢٧١.

٢ ـ إجراء التجارب عليها:

حيث يستعملها الأطباء في إجراء التجارب عليها، لأغراض علمية من مثل معرفة التكوينات المبكرة في النطفة الأمشاج وما بعدها من مراحل جنينية أولى، وفي بحثهم حول الإمكانات المستقبلة المتوقعة لثمرات هذا الإنجاز العلمي وفوائده لتحسين النسل في الأسر ليكون النسل أصح وأقوى بنية وصفات ومميزات[١]، كما «يستفاد بها للعلاج في نقل الأعضاء منها، فإن استخدام هذه الأجنة في زراعة الأعضاء يشكل فتحا جديدا في عالم الطب»[٢]. فقد يستفاد بها مثلا في حالة المواليد الذين يعانون نقصا شديدا في المناعة، فإذا ما زرعت في أجسامهم الأنسجة المأخوذة من أجنة عمرها شهران أو ثلاثة أشهر (من حالات الإجهاض التلقائي)، فإن هذا العمل يمدهم بفرصة للشفاء[٣].

وفي حال السماح بذلك، سيطرح السؤال: إلى أي وقت يسمح بهذه التجارب؟ هل إلى اليوم الرابع عشر أين تكون البداية الأولى لتكون الجهاز العصبي، بظهور الميزان العصبي Neural Groove؟ أم نرجئه إلى حدود الأربعين حيث تكون النطفة الأمشاج قد تخلقت كائنا حيا؟ حيث يؤكد أحد الأطباء أن بالإمكان رؤية قلب الجنين يخفق على جهاز السونار وهو ينبض وفيه حياة بين ٤٠ ـ ٤٢ يوما من الحمل[٤]. أم يسمح بإجراء هذه التجارب لمدة أطول تنتهي ببداية نفخ الروح؟

ب. بنوك الحيوانات المنوية:

انتشرت هذه البنوك بصورة واسعة في المجتمعات الغربية، بغرض مساعدة

---

(١) نقل هذا القول عن الشيخ الزرقا. أنظر: البسام، «أطفال الأنابيب»، ص ٢٤٩.

(٢) البار، محمد علي: «القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، بحث مقدم للدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقد بالأردن، ٨/ ٢/ ١٤٠٧هـ، مجلة المجمع، عدد٣/ ج١/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، ص٤٦١ ـ ٤٦٨.

(٣) السقا، السيد سلامة: «زرع الأجنة إلى أين؟»، منار الإسلام، العدد ١٠/ السنة ٩، يوليو ١٩٨٤، ص٤٣.

(٤) الطبيب: عبد المالك أمين. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ط١(عمان: دار البشير، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، مج١/ ص٢٤٦.

النساء اللواتي يعاني أزواجهن من فقر في الحيوانات المنوية، حيث يتبرع بعض الرجال بحيواناتهم المنوية مقابل مبالغ مالية معينة، رجاء حصول بعض السيدات على نسل منهم؛ ولأن المسألة فيها دخول طرف ثالث في عمليات التلقيح الاصطناعي فهي محرمة في الشريعة الإسلامية ؛ ولذلك فإن فكرة وجود مثل هذه البنوك لا أساس لها في المجتمعات الإسلامية.

ج. استئجار الأرحام:

هذه المسألة مثل سابقتها (بنوك المني) لا مكان لها في المجتمع المسلم، كما سنرى لاحقا. والغرب ناقش فكرة استئجار الأرحام وبدا لهم أنها وسيلة لإيجاد أطفال «من نوع جديد لا هم يتامى ولا هم لقطاء، وقد يعترف بهم الوالد ولا تعترف بهم الأم»[(١)]. فهذا الغرب نفسه يعترف أن النسل الذي وجد بهذه الطريقة مجهول الهوية.

د. إجهاض الأجنة الأنثوية:

بعد أن أمكن تلقيح البويضات خارج الرحم بماء الرجل، استطاع العلماء إلى حد ما فصل الحيوانات المنوية الذكرية عن الأنثوية في ماء الرجل، ليتسع المجال للتحكم في جنس الجنين، للذين يرغبون في ذلك. ومن نتائج هذه العملية بدأت تعود ظاهرة «الوأد الخفي» المتمثلة في قتل الأجنة الأنثوية، الأمر الذي حضي بتأييد بعض الحكومات الغربية؛ حيث صرحت وزيرة الصحة الهولندية «ألن بورست» بتأييدها رغبة الوالدين في إنجاب الأولاد واحتفاظهم على هذا الأساس بحق إسقاط الأجنة الأنثوية[(٢)]. وسنرجع لهذا الموضوع في المبحث اللاحق.

المطلب الثالث:

القواعد الضابطة للتلقيح الاصطناعي ومحاذيره.

لما كان التلقيح الاصطناعي من الأمور المستجدة في واقعنا؛ فإننا سنحتكم إلى القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية، في غياب نص صريح في المسألة،

---

(١) نقل هذا عبد الله بن عبد الرحمن البسام عن تقرير اللجنة الفرنسية حول موضوع أطفال الأنابيب. أنظر: البسام، «أطفال الأنابيب»، ص٢٤٧.

(٢) إسماعيل، فراج: «عودة وأد البنات»، المسلمون، العدد ٦٢٩، السنة ١٣، الجمعة ١٤ شوال ١٤١٧هـ/ ٢١ فبراير ١٩٩٧م، ص١١.

وهذا حال النوازل والحوادث؛ فإن تأصيلها التشريعي يرجع في المقام الأول لمقاصد الشارع[1]. ومن خلال خصائص وضوابط الوسائل، على اعتبار أن التلقيح الاصطناعي وسيلة مستحدثة لإيجاد النسل، فإن الأساليب الثلاثة من التلقيح الاصطناعي التي أباحها الفقهاء تعد وسائل مرسلة لم يأت فيها نص، وتأتي إباحتها استنباطا من النصوص التي تجيز التداوي والمعالجة عموما، بشرط عدم مناقضة أي مقصد من مقاصد الشارع الحكيم.

القاعدة الأولى: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[2]:

الزواج واجب في حق العامة، مندوب في حق الفرد الواحد على الأرجح كما تقدم، والنسل يأتي تبعا بعد الزواج، فمن حصل عنده نسل فهو المبتغى، ومن انعدم عنده فهذه إرادة الله تبارك وتعالى.

فالتداوي ومعالجة مشكلة العقم عند النساء أو الرجال «تستدعي تيسيرا أو تسهيلا لأجل الحصول على المقصود»[3] وهو الإنجاب، وهو وإن كان لا يرتفع إلى مرتبة الضروري في حق كافة الخلق، بأن لا تجبر كل النساء وكل الرجال على علاج العقم، إلا أنه في حق المرأة الواحدة أو الرجل الواحد ضرورة، فهذا نبي الله زكريا يدعو ربه أن يهبه ولدا في قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأنبياء:٨٩]. «**فالحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر**»[4].

---

(١) يقول ابن عاشور في هذا المقام «غرضنا من علم مقاصد الشريعة أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية» ا.هـ. أنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٨٣.

(٢) القاعدة ٣١ من القواعد الفقهية. أنظر: الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، ط٤، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦)، ص ٢٠٩.

(٣) الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص٢٠٩.

(٤) الجويني، **الغياثي**، ص٤٧٨؛ عبدو، محمد: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، ١٩٩٥/١٩٩٦م)، القاعدة رقم ٢٢، ص٢٠٧.

القاعدة الثانية:

من الوسائل ما تكون الحاجة إليه حاجة ضرورية، ومنها ما تكون الحاجة إليه حاجة نافعة[١]:

يعد التلقيح الاصطناعي في صوره الجائزة من الحاجات النافعة، لا الضرورية، خلافا للزواج فهو في حق العامة ضرورة، وأصل لإيجاد النسل. أما التلقيح الاصطناعي فأمر تبعي حال العقم لا أصلي. كما أن النسل لا ينقطع بعقم بضعة نسوة، بل يتوقف أكثر بالعنوسة المتفشية في المجتمع، ويتوقف باتساع نطاق استعمال الإجهاض، «حينما نعلم أن الإحصاءات تشير إلى أنه يقتل يوميا في بريطانيا (٥٠٠) طفل من كاملي الأعضاء، بسبب الإجهاض بالمستشفيات أو العيادات الخاصة»[٢]، ويتوقف بالتعقيم الدائم الجبري الذي تقوم به حكومات بعض الدول مثل (الهند، ومصر)[٣]. كذا الأمر في الصين[٤].

فالتلقيح الاصطناعي تبعا لهذه القاعدة لا يصل إلى مرتبة الوسيلة الضرورية، بل هو وسيلة حاجية، فالعلاج في حق العقيمين حاجي نافع في تكثير سواد المسلمين، لتتحقق مباهاة الرسولﷺ بهم الأمم.

القاعدة الثالثة: حديث المصطفىﷺ (الولد للفراش)[٥]:

والحديث يرجع معناه إلى اعتبار كل ولادة تحصل في ظل عقد الزواج بين امرأة ورجل يلحق نسب المولود بالزوج، إلا إذا لاعن فلا انتساب حينئذ، ولا انتساب حال وفاة الزوج بعد التيقن من عدم وجود حمل حال الوفاة مباشرة.

وظاهر الاستدلال على تجويز بعض صور التلقيح الاصطناعي راجع إلى هذا

---

(١) عبدو، الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، القاعدة رقم ٥١، ص ٢٠٩.

(٢) الجمل، هاني: «الجمعية الطبية الإسلامية في بريطانيا»، منار الإسلام، السنة ٢١، العدد ٩، ٢١ ـ ١ ـ ١٩٩٦، ص ٨٧.

(٣) القول بالتعقيم في هذه الدول للطبيب: محمد علي البار. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج١/ ص ٣١.

(٤) أركين، توختر أخون: «الصين.. سياسة تحديد النسل هدفها الحد من تعداد المسلمين»، المستقبل الإسلامي، العدد٧٧، رمضان١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص١٨ ـ ١٩.

(٥) سبق تخريجه.

المعنى، كما في الأسلوبين الأول والثالث؛ أين يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء الزوج، فالتلقيح وإن تم خارج الجسم، وبغير الطريق الطبيعي المعروف عادة؛ فإنه تم في ظل عقد الزوجية.

القواعد الضابطة لمحاذير التلقيح الاصطناعي:

في الوقت الذي نؤصل للتلقيح الاصطناعي بالقواعد الثلاث الأولى، بِعَدِّهِ وسيلة مرسلة مشروعة في إيجاد النسل، إلى جنب الوسيلة المباشرة والمتعينة نصا (الزواج)؛ فإن دراسة هذه الوسيلة في ضوء الخصائص والضوابط العامة للوسائل يكون مُهماً في التأصيل التشريعي «للتلقيح الاصطناعي»، وفي الاحتكام إليها، خوفا من تغلب محاذيره على إيجابياته المرجوة، ومن هذه القواعد:

القاعدة الأولى: كل ما كان مكملا ومقويا لمقصود شرعي فهو مقصود تبعا[(١)]:

مقصود الشارع من حفظ النسل إيجاد نسل لا شك في نسبه. كما تؤكده القاعدة الثالثة في قولهﷺ: (الولد للفراش)، حيث أن «الإنجاب من الوقاع الطبيعي بين الزوجين أمر مضمون العاقبة وسليم النتيجة لصحة النسب، بخلاف التلقيح الاصطناعي، فمهما عمل له من الاحتياطات فإن الشكوك تكتنفه وتحوم حوله»[(٢)]، فالحقيقة؛ أن العلماء والأطباء أنفسهم يشككون في مسألة التيقن من عدم اختلاط البويضات والنطف، ومن ثم اختلاط الأنساب، «فكلنا يعلم ما يجري في معامل التحليل (دم وبول إلى آخره) من أخطاء شنيعة مهما بلغت شناعتها فإنها لا تبلغ شناعة اختلاط البويضات الملقحة»[(٣)].

فهل مجرد الاحتمال يدعو لأخذ الحيطة والحذر في سلوك طريق التلقيح الاصطناعي؟ لأن حفظ النسب مقصد تبعي إلى جنب المقصد الأصلي؛ «فحفظ

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص٣٩٧؛ الريسوني، **نظرية المقاصد**، القاعدة رقم ٥٢، ص٣٢٣. وقد ذكرها الريسوني منسوبة إلى الإمام الشاطبي عندما استخرج قواعد المقاصد التي ذكرها الإمام الشاطبي.

(٢) البسّام، «أطفال الأنابيب»، ص ٢٤١.

(٣) عبد الباسط، بدر المتولي: «طفل الأنابيب»، الوعي الإسلامي، عدد ٢٣٨، شوال ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤، ص ٦٢.

النسل معرض للخطر إذا ضيع حفظ النسب»[1]، والقاعدة المقاصدية تقول «إنه ينبغي **المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري**»[2]، حتى لا يضيع الولد، ويسقط حقه في الحضانة، ولا يُتعهد به على أحسن وجه؛ فإن «الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه»[3].

القاعدة الثانية: النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً[4]:

تكثر محاذير التلقيح الاصطناعي في الغرب بخاصة، حيث تنتشر بنوك الحيوانات المنوية، ووكالات استئجار الأرحام، ناهيك عن المصير الغامض والمجهول للبويضات الملقحة والفائضة، وكذلك اتجاه بعض الأزواج لترجي الأطباء أن يخصبوا لهم جنينا معين الجنس، حسب رغبتهما في الولد أو البنت؛ هذه المحاذير التي يمكن تجاوزها في مراكز التلقيح الإسلامية في وجود الوازع الديني عند العاملين، وفهم للمقاصد العامة للشريعة التي تحكم عمليات الإخصاب الخارجي كحفظ النسل بحفظ نسبه، وحفظ عرض الزوجين.

ففي وجود هذه الأخلاقيات إلى جنب الآداب العامة التي يلتزم بها كل طبيب يمكن تجاوز هذه المحاذير؛ حيث لا وجود لبنوك حيوانات منوية في إطار تحريم دخول طرف ثالث بين الزوجين، ولا وجود لوكالات استئجار الأرحام، ولا لإجهاض الأجنة غير المرغوب فيها.

غير أنه يبقى محذور واحد، هو مصير البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، فعند التأكد من حمل المرأة يجب التأكد من إتلاف هذه البويضات الزائدة كما ينصح بذلك الأطباء المسلمون الذين عملوا في مراكز غربية ورأوا ما يُعمل بها. وإلا يسمح للأطباء بإجراء التجارب الطبية عليها، في حال جواز إجراء التجارب على الأجنة؛ فمن باب أولى أن تجرى التجارب على بويضات مخصبة بدلا عن

---

(١) قادري، عبد الله أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، ط٢،(جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص٩٠.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**،ج ٢/ص ١٦.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨١؛ يُرجع في هذه المسألة لمبحث سابق: التفرقة بين النسل والنسب والعرض، وفصل لاحق هو: حق النسل في النسب.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج٤/ ص ١٩٤.

إجرائها على أجنة أجهضت تلقائيا وتعدت مرحلة نفخ الروح؛ أو أجهضت عمدا لأجل إجراء التجارب عليها والاستفادة منها.

وفي حال استئجار رحم الضرة أو تبرعها بالحمل بدلا عن الضرة العقيم، كما يحلو للبعض تسميتها من باب الملاطفة، في هذه المسألة رغم أنه لا تثار قضية نسب الولد، فهو منسوب للأب، لكن المشكلة من التي تعد أماً حقيقية، والتي تعد أماً رضاعية. وما مآل هذه القضية في حال جوازها؟ لأن من الفقهاء من منعها وذهب للقول بحرمتها، ومن هؤلاء الدكتور هاشم جميل عبد الله[١]، والشيخ علي الطنطاوي[٢] عليه رحمة الله، والشيخ عبد العزيز بن الباز[٣] رحمه الله، والشيخ رجب التميمي[٤]، والدكتور يوسف القرضاوي[٥] على الأرجح، والأستاذ محمد عطا السيد[٦]، والشيخ الصديق الضرير[٧].

في حين يتجه علماء آخرون[٨] لإباحة هذه الصورة إلا أنهم وفي الوقت نفسه انقسموا إلى فريقين بسبب خلافهم في أي المرأتين تكون أما حقيقية للوليد؛ فيتجه

---

(١) هاشم جميل عبد الله، «زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية»، ص٨١.

(٢) الطنطاوي، **فتاوى علي الطنطاوي**، ص١٠٢.

(٣) مع ملاحظة أن الشيخ ابن باز رحمه الله كان رئيس مجلس المجمع الفقهي، وكان متوقفا في جميع الأحوال الثلاث (أنواع التلقيح الصناعي التي أباحها المجمع الفقهي)، أما الأحوال الأربع الأخرى التي حرمها المجمع الفقهي فلا شك عنده في تحريمها. وقد ورد هذا في القرار الخامس حول (التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب) من قرارات المجمع الفقهي. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ١٩٨٦، ص٣٣٧.

(٤) التميمي، رجب: «أطفال الأنابيب»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ١٩٨٦، ص٣٠٩ ـ ٣٥٦.

(٥) القرضاوي، يوسف: «قضايا علمية تنتظر أحكامها الشرعية»، العربي، العدد ٢٦٢، مارس ١٩٧٨، ص٤٤ ـ ٤٩؛ أنظر أيضا: البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، ص١٤٨.

(٦) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد٣ / ١٩٨٧م، ج١/ ص٤٩٠.

(٧) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٩٩.

(٨) وهو غالبية أعضاء مجمع الفقه الإسلامي، ومنهم الأستاذ الزرقا ـ رحمه الله ـ والأستاذ أحمد محمد جمال، والشيخ محمد علي تسخيري، غيرهم من أعضاء مجلس المجمع عدا الشيخ ابن الباز ـ رحمه الله ـ أنظر: مجلة المجمع، عدد٢/ج١/ ١٩٨٦، ص٣٦١ ـ ٣٧٨؛ أيضا: العدد٣/ ج١/ ١٩٨٧، ص٤٨٢ ـ ٤٩٧. يضاف لهم الدكتور زكريا البري، والشيخ محمود المكادي، والشيخ بدر المتولي عبد الباسط. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج١/ ص ١٧ ـ ٢٤.

فريق إلى القول بأن الأم الحقيقية هي التي حملت استنادا للآيات العديدة في هذا المجال من مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ [لقمان: ١٤]، وغيرها، أخذا بظاهرالنص، وعليه فالولد ابن التي حملته وولدته، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة لأمه، والأم بالنسبة لولدها من حيث الميراث وأحكام المصاهرة.

وفي المقابل فإن الفريق الثاني يرجح كفة الأم صاحبة البويضة، حيث يثبت الطب أن المورثات تحتويها البويضة لا الرحم، والرحم ما هو إلا كالثدي، فحكم المرأة التي حملت كحكم الأم من الرضاع، والاتجاه إلى الأخذ بأحد هذين القولين يؤول إلى إثارة جدل دائم بين الزوجتين (صاحبة البويضة، والمتبرعة بالحمل)، هذا الجدل الذي لن ينتهي بفتوى العلماء[١]، فالمسألة نفسها تثير كثيرا من المصاعب عند محاولة تطبيقها واقعا، فقد تشيع توتراً في حياة المولود قبل أن تُثار مسألة الميراث وغيرها من المسائل المفترضة. والقاعدة الأصولية تقول (درء **المفاسد أولى من جلب المصالح**)[٢].

أليس من باب أولى أن الزوجة العقيم ترضى بقضاء الله وقدره، وتتجه واقعا لرعاية أولاد زوجها من ضرتها بدل أن تطلب منها أن تحمل بدلا عنها، وفي النهاية لا تعتبر أمّا حقيقية على رأي غالبية الفقهاء؛ رغم أن واقع الحال ينافي ذلك، في كون المورثات توجد في البويضة، إضافة إلى **أن هذه الفتوى تناقض أصل المسألة في رغبة صاحبة البويضة أن يكون لها ابنا، أما إذا أفتى غالبية الفقهاء بعدّها أما رضاعية، فسيعتبر عملها كله من البداية إلى النهاية هدر لا فائدة من ورائه سوى عدّها من المحرمات من الرضاع، وهو ما لم تطلبه؛ بل طلبت ولدا!** فظاهر المسألة

---

(١) انظر مناقشة الموضوع عند: الخطيب، يحي عبد الرحمن: أحكام المرأة الحامل، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٧م)، ص ١٤٤ وما بعدها؛ عارف، عارف علي: «الأم البديلة أو الرحم المستأجر؛ رؤية إسلامية»، إسلامية المعرفة، السنة ٥، العدد ١٩، شتاء ١٩٩٩، ص٨٥ وما بعدها.

(٢) القاعدة رقم ٢٩. أنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٢٠٥.

في الختام أنها لا توصل إلى نتيجة؛ فهي بالرغم من الإمكان العلمي وتجويز الفقهاء لها، فإنها تعارض مقدماتها الأولى (رغبة صاحبة البويضة في إنجاب ولد ينسب إليها)؟! فالمآل الذي تنتهي إليه مسألة استئجار الضرة لتكون ضئرا ينقض أصل المسألة، وإذا كان الحال كذلك فإن الوسيلة (استئجار رحم الضرة) تنقض مقصد (صاحبة البويضة) فإن الوسيلة تسقط ولا تعتبر.

هذه المسألة (استئجار الأرحام) من مستجدات التلقيح الصناعي في الغرب، أسلمها فقهاؤنا بإباحتها افتراضا أن المتبرعة بالرحم هي ضرّة الراغبة في الولد؛ احتياطا لعدم اختلاط الأنساب[1]، وحقيقة هذه المسألة أنه بعد إباحة الشذوذ الجنسي، في المجتمعات الغربية والمتمثل في قبولهم لزواج المثليين، وقبول المجتمع للعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الذي أصبح تقليدا قديما، لا يناسب العصر الحالي بزعمهم؛ فإن غياب مفهومي الزواج والأسرة أمر غير طارئ على المجتمع الغربي، ومن ثم فإن قبول فكرة استئجار أرحام لا تثير أدنى حرج إذا سبقه اتفاق بين الأطراف المشتركة في العملية، مقابل مبلغ مالي محدد؛ وهو ما يتنافى ومفهوم «الأمومة»، والمقاييس التي يحتكم إليها، حيث أُريد بمفهوم «الأمومة» هنا، أي في الغرب، إحدى الوظائف والمهن التي تتقنها المرأة، فوظيفة «الأم» مثلها مثل وظيفة الإدارية، والمضيفة، والنادل في المطعم.

المطلب الرابع:
موازنة

بين القواعد التي تبيح عمليات التلقيح الاصطناعي في صور معينة، وبين القواعد التي يرجع أصلها لضوابط وخصائص الوسائل، والتي تتوقف عن إبداء الرأي؛ بين هذا وذاك تدافع بين الإباحة والتوقف؛ فإلى أيهما المصير: التوقف أم الإباحة العامة؟ وأيهما يحقق مقاصد أكثر؟ أم نذهب إلى القول ختاما كما ختم مجلس الفقه الإسلامي كل قراراته في هذه المسألة بقوله: «هذا، ونظرا لما في

---

(١) مع ملاحظة أن مجلس المجمع الفقهي قرر في إحدى دوراته سحب حالة الجواز في هذه الحالة، لاحتمال حدوث حمل ثان للمتبرعة بالحمل .أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ١٩٨٦، مرجع سابق، ص ٣٢٤.

التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملابسات حتى في الصور الجائزة شرعا، ومن احتمال اختلاط النطف واللقائح في أوعية الاختبار... فإن مجلس المجمع الفقهي ينصح الحريصين على دينهم أن لا يلجئوا إلى ممارسته إلا في الحالة القصوى، وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح»[١]. استنادا للقاعدة المقاصدية (**الاحتياط في جلب المصالح ودرء المفاسد**)[٢]. وكما يذكر الدكتور أحمد شوقي الفنجري فإن «الفتوى بالتحريم والإباحة أمر خطير جدا»[٣].

كما تحكمنا في الموضوع القاعدة الفقهية (**يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام**)[٤]، حيث إن المعالجة والتداوي لغرض الإنجاب في حال عقم أحد الزوجين أو كلاهما من الأمور المشروعة، وهو وسيلة أُريد بها إيجاد النسل، لكن إذا كان مآل هذا العلاج إيجاد نسل مشكوك في نسبه لأبويه (في الصور الجائزة للتلقيح الاصطناعي)، وغموض يحوم حول مصير الأجنة المجمدة، وهو مما لا يمكن دفعه لغياب الالتزام الأدبي والأخلاقي في الأطباء أو مساعديهم بوجه عام، وفي هذا يكمن الضرر العام. فالأمر سيتعدى الزوجين ومشكلتهما المتمثلة في العقم، سيتعدى إلى مصير الذرية بعدها. والقول بالإباحة العامة قول يكتنفه كثير من الشبهات والشكوك. أليس من الأولى أن نتحمل ضررا قليلا (عقم مجموعة من النسوة أو الرجال) مقابل عدم إلحاق الضرر المادي والمعنوي بالنسل في صيانته من دخول الريبة في نسبه، وجهل لمصير الأجنة الفائضة، إلى الرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى: ﴿وَيَجۡعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًاۚ﴾ [الشورى: ٥٠].

المطلب الخامس:
زرع الأعضاء التناسلية.

أفتى الفقهاء حديثا[٥] بجواز زرع ونقل الأعضاء من الإنسان لنفسه، أو من

---

(١) القرار الخامس للمجلس، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢/ ج١/ ١٩٨٦، ص٣٣٧.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢/ ص ١٩٩.

(٣) الفنجري، أحمد شوقي: **الطب الوقائي في الإسلام**، ط٣، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م)، ص ٢٣١.

(٤) القاعدة رقم ٢٥، الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ١٩٧.

(٥) قرار رقم (١) د ٤/ ٨٠/ ٨٨، بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا،

ميت لحي بإذنه قبل الوفاة أو إذن ورثته، أو من حي لحي؛ بقصد الاستفادة من العضو المزروع للناقل إليه في معالجته ومداواته، غير أنه بقيت بعض الأسئلة مطروحة على الفقهاء للنظر في مدى جوازها، ومن هذه الأسئلة:

١ ـ هل يجوز استقطاع الأعضاء التناسلية؟ بالنسبة للمرأة التي تلفت مبايضها، هل يجوز لها أن تتبرع برحمها الذي لا فائدة منه، وتعطيه لامرأة أخرى مبايضها سليمة ورحمها تالف؟ بالنظر إلى أن الأعضاء التناسلية وسائل مباشرة لإيجاد النسل، فإذا انعدمت انعدم النسل. فهي وسائل الوسيلة في حفظ النسل إيجاداً.

٢ ـ وهل يجوز استقطاع الأعضاء التناسلية (القضيب) مثلا من الميت وزرعه في المجبوب؟

٣ ـ وهل يجوز نقل الخصيتين أو المبيضين من الميت أو من الحي وزرعه في شخص آخر؟[1]

إذا كانت عمليات نقل وزراعة الأعضاء من إنسان إلى آخر لا تثير أية مشاكل طبية أو شرعية إذا روعيت شروطها وضوابطها؛ فإنها مع الأعضاء التناسلية تثير الكثير من القضايا الأخلاقية ناهيك عن الشرعية؛ فمن المعروف أن لكل عضو وظائفه الفسيولوجية، وإن وظائف المبيض والخصيتين مما يتعلق بإيجاد النسل، الذي ينتسب لصاحبة البويضة وصاحب الحيوان المنوي، فهل في نقل المبيض أو الخصية تعدي على حرمة النسب، في إيجاد ولد ينتسب لصاحب البويضة أو صاحب الخصية اللذين أخذ منهما صفات التكوين الوراثي؟ وهل الحال كذلك مع غرس القضيب؟

مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، الدورة الرابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١/ ص ٥٠٧ ؛ أنظر أيضا : فتوى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية رقم ١٣٢/ ٧٩، والمتعلقة بإجازة نقل الأعضاء عامة. حسين، علي: «زراعة الأعضاء»، **مجلة الكويت**، العدد ١٦٤، ص ٩؛ عبد الله، هاشم جميل: «**زراعة الأعضاء والتداوي بالمحرمات في ضوء الشريعة الإسلامية (٢)**»، الرسالة الإسلامية، السنة ٢١، العددان ٢٠٧/ ٢٠٨، أيلول ١٩٨٧، ص٦٩؛ مربو، محمد نور الدين: **آراء العلماء حول قضية نقل الأعضاء**، ط١، (دار الحقيقة للإعلام الدولي، ١٩٩٥م).

(١) انظر: الدورة الرابعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، ١١ ـ ٢ ـ ١٩٨٨، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** عدد٤/ ج١، ص١١٦.

يذهب الدكتور محمد عبد الجواد محمد إلى أن «هذا النوع من العمليات التعويضية التي تؤدي إلى تعويض عضو عما فقده من وظائفه، يعتبر علاجا ناجحا، وفيه مصالح واضحة. وقد يكون واجبا إجراؤه وليس جائزا فقط. ومنه عملية غرس القضيب إذا أدت إلى استعادته القدرة على أداء وظائفه، والتمكن من المباشرة الجنسية لزوجته؛ لأن في ذلك أكثر من فائدة...فإنها تؤدي إلى الحمل والولادة، وهذا أمر دعا إليه الرسولﷺ»[1]. فزرع هذا العضو في حقيقته لا يؤدي إلى خطر أو احتمال اختلاط الأنساب؛ بل إنه وسيلة قطعية ومباشرة في الإخصاب وإيجاد النسل، فإجراء مثل هذا الزرع من شأنه أن يؤدي إلى تلقيح بويضات المرأة ووقوع حمل، وإيجاد نسل وهو ما دعا إليه الشارع الحكيم.

غير أن الأمر مع غرس الخصية والمبيض يختلف جذريا، حيث أن «الخصيتان في الذكر والمبيضان في الأنثى هي الغدد التناسلية في الإنسان. وتعتبر كمصانع لإنتاج الخلايا التناسلية. فالخصية مصنع إنتاج الحيوانات المنوية إضافة إلى إفراز هرمونات الذكورة، كما أن المبيض مصنع لإنتاج البويضات، إضافة إلى إفراز هرمونات الأنوثة»[2].

وعمليات زرع المبايض من الأمور التي ظهرت في الغرب في محاولة لإيجاد طرق لمعالجة العقم عند النساء فاقدات المبايض، بسبب إجراء تعقيم جراحي، أو جفاف مبايض المرأة لكبر سنها. «فيأتي الإغراء من قبل الأطباء المعالجين بأن ينقلوا لهذه المرأة بويضة من امرأة أخرى. أو يعرضوا عليها نقل مبايض بأكملها من امرأة أخرى بحجة أن المبايض سوف تحصل على غذائها من صلب المرأة العقيم، وطبعا هذا باطل شرعا وحرام»[3]؛ لأن المبيض ـ كما يوضح الطبيب محمد وصفي ـ «تنتشر فيه حويصلات صغيرة بأحجام مختلفة أصغرها يقع بجانب حافة المبيض، ويليها الأكبر في الحجم، ولكنها كلما كبرت اتجهت نحو الحافة ثانيا. وهذه

---

(١) عبد الجواد، محمد: **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي**، (الاسكندرية: منشاة المعارف)، ص٩٣.

(٢) صافي، محمد أيمن: «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا»، بحث مقدم لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي،الدورة الرابعة، **مجلة المجمع**، عدد ٤/ ج١، ص ١٢٨.

(٣) نجم عبد الله، نظرة الإسلام حول طبيعة الجنس والتناسل، ص ٨٥.

الحويصلات الصغيرة هي حويصلات «جراف» ولكل منها غلاف خارجي غني بالأوعية الدموية... وتحتوي كل حويصلة على بويضة أو بويضتين أو أكثر...»[1]، كما أن مبيض المرأة عند ولادتها يحتوي على «ما يقرب من ٤٠٠٠٠٠» حويصلة أولية» يتحول منها إلى حويصلات جراف ناضجة ما يقرب من ٤٠٠ فقط خلال فترة الخصوبة الجنسية عند المرأة»[2]. وخلاصة الأمر إن الأطباء يؤكدون أن البويضات في المبيض توجد مع ولادة المرأة، ويبقى أمر إخصابها هاجعا حتى يحين وقت البلوغ، فالبويضات بويضات المرأة صاحبة المبيض.

كذا الأمر في زرع الخصية لرجل عقيم، فإن الحيوانات المنوية في الحقيقة ترجع للمتبرع. وهنا تبدو الحرمة بيّنة لا شك فيها في دخول طرف ثالث بين الزوجين، فالأمر سواء في التبرع ببويضة أو تبرع بمبيض، أو تبرع بحيوان منوي أو بخصية مصنع الحيوانات المنوية.

ويوضح الدكتور أيمن صافي أنه يمكن التعرف على الغدد التناسلية إن كانت خصية أو مبيضا في الأسبوع الثامن من حياة الجنين. كما وأن النطاف موجودة منذ بدأ تطور الخصية إلا أنها تكون موجودة (عالقة) بجدار القنيات المنوية (الأقنية هي المسالك الناقلة للنطاف وتقابلها عند الإناث قنوات فالوب) بشكل خلايا أصلية ينشأ منها النطاف طوال العمر الجنسي، إلا أن الخصية تكون خامدة هاجعة حتى سن البلوغ حيث يصلها المنبه مْن الغدة النخامية؛ لتنتبه الخلايا الأصلية وتبدأ بالانقسام. . .[3] وفي الشهر الرابع من عمر الجنين تصبح الخصية قادرة على إفراز هرمون الذكورة، ومعنى هذا أنه يمكن الاستفادة من غرس الخصية لبالغ فاقد خصيته وقد دلت الوقائع الطبية على صحة ذلك، حيث أفاد غرس خصية جنين في بالغ إفراز الهرمونات الذكرية دون إنتاج نطاف.

فالاستفادة من غرس الخصية لا يتأتى منها إلا استعادة الصفات الذكرية عن

---

(١) وصفي، محمد: القرآن والطب، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥)، ص٤٦ وما بعدها؛ أنظر أيضا: الفنجري، **الطب الوقائي**، ص ٢٣٢.

(٢) الطوبي، رشاد: **خلق الإنسان من علق**، (القاهرة: دار المعارف)، ص٣٥.

(٣) انظر تفصيلا أكثر : وصفي (الطبيب)، القرآن والطب، ص٣٣، ٥٨.

طريق إفراز الهرمونات الذكرية[١]، ولا يكون لها أي دور يذكر في معالجة حالات العقم التي يسببها العجز عن إنتاج الحيوانات المنوية. وإن حدث وأن نجح العلماء في زرع خصية بحبالها المنوية؛ فمن الأكيد أنها ستتلقى الأوامر من الغدة النخامية لأجل تنشيط النطاف المصنعة بها في السابق، بحيث تكون النطاف تابعة للمتبرع، الأمر الذي له تأثير في الأنساب والمورثات عموما.

أما نقل وزرع الرحم فلا يبدو أنه يحمل نفس المحاذير مثل سابقيه[٢]، لأنه لا ينتج أية مكونات وراثية، ومن ثم **لا غبار يشاع حول نسب الولد الناشئ في الرحم المزروع والمتبرع به**؛ لأن الرحم المزروع بمثابة الثدي يطعم ويغذي، ويحافظ على الجنين من المؤثرات الخارجية، فهو مستودع للحفظ والتغذية[٣]، وهذا رأي غالبية الأطباء. وقد أجري عام ١٩٧٢ نقل رحم وملحقاته من أم إلى ابنتها ولم يحدث حمل، وظل الرحم سليماً ولم ترفضه أنسجة الابنة[٤]. ومما جاء عن الفقهاء في هذه المسألة بحث الدكتور نعيم ياسين الذي اشترط عند زرع الرحم «أن يكون المتبرع امراة تلفت مبايضها بصورة نهائية، ولا فائدة ترجى لها من رحمها فتتبرع به. وأن يطمأن إلى براءة الرحم من أية منويات أو بييضات قديمة»[٥]. وفي هذا المقام تطرح مجموعة من الأسئلة: إذا قيل أن الرحم بمثابة الثدي في التغذية على رأي الأطباء، فهل للمرأة التي نزع منها الرحم الأحكام الفقهية نفسها التي للأم الرضاعية؟ أم أن الرحم المزروع لا يؤخذ إلا من ميتة وبالتالي لا مشاكل تثار؟ وغيرها من الأسئلة التي على الفقهاء بحثها، ومن ثم إبداء حكم شرعي في مدى جواز هذه المسألة من عدمه.

---

(١) صافي، «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا»، ١٢٨ وما بعدها.

(٢) البار، محمد علي: «**التلقيح الصناعي**»، بحث مقدم لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، ١٩٨٦، ٢٩٦ وما بعدها؛ البار، محمد علي: «**القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب**»، ص ٤٦٧.

(٣) لتفصيل أكثر أنظر: وصفي، القرآن والطب، ص٤٣؛ عبد العزيز، عبد الحميد محمد: **الطب والإسلام**، عدد ٩٧، (مصر: مؤسسة أخبار اليوم، أبريل ١٩٩٠)، ص٨٣.

(٤) القصيبي، طلعت أحمد: «إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة السادسة، ع٢/ ج٣/ ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص١٩٧٨.

(٥) ياسين، محمد نعيم: **في قضايا طبية معاصرة**، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٦)، ص١٧٤.

المبحث الثاني

وسائل مستمدة من الهندسة الوراثية

المطلب الأول:
ماهية الهندسة الوراثية

من فروع البيولوجيا (علم الأحياء)؛ علم الأجنة، والهندسة الوراثية. ففي علم الأجنة ظهر التلقيح الاصطناعي بنوعيه الداخلي والخارجي، والاستنساخ الحيوي، أي أن هذا الفرع يبحث في حياة الأجنة ومراحل تكوينها.

أما الهندسة الوراثية فهي مجموعة التجارب العلمية على المورثات في الكائن الحي، مثل تجارب التحكم في المورثات، والاستنساخ الحيوي، وإعادة تركيب الحمض النووي[1]، DNA مما يؤثر في الصفات الوراثية للجنين، وقبل ذلك فمثل هذه التجارب ستقع على الجنين. فهل يجوز هذا الفعل بإجراء التجارب على كائن حي؟ وهل تعتبر مثل هذه التجارب تدخلا في إرادة الله وشؤون الخَلق؟ وما هي الأطر الشرعية التي يجب أن تسير عليها الأبحاث العلمية؟ وكيف توجه هذه الأبحاث حتى تخضع للمقاصد العامة للشريعة؟ فلا نواجه مآزق أخلاقية تعود بالضرر على المجتمع عموما، ومؤسسة «الأسرة والزواج» خصوصا. هذه الأسئلة هي محور المناقشة في هذا المبحث في ضوء القواعد والضوابط الأصولية المقاصدية.

---

(١) ـ البقصمي، ناهدة: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب رقم: ١٧٤، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص٨٣.

فمن المعطيات العلمية:

في تقنيات التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي، ومن نجاح تلقيح البويضة بالحيوان المنوي خارج الرحم، أمكن ملاحظة ومتابعة التطورات التي تساير البويضة الملقحة في صيرورتها جنينا؛ هذه التقنية أوحت للعلماء بما يلي:

١ ـ فصل الحيوان المنوي المؤنث عن المذكر، والتحكم في جنس الجنين.

٢ ـ ملاحظة تركيب الحمض النووي (D N A) عند التحام النواتين الأنثوية والذكرية، ومعرفة التركيبة الصحيحة الطبيعية له؛ مما أمكن من معرفة مواطن الخلل والقصور التي تسبب بعضا من الأمراض الوراثية، والتشوهات الجسدية، الأمر الذي جعل العلماء يحاولون إعادة التركيب الحمضي إلى طبيعته، بالاختبار الجيني؛ للحصول على جنين غير مشوه ولا مريض.

٣ ـ وبدل أن تبدأ النواة الأنثوية الذكرية في البويضة الملقحة بالانقسام، يتم نزع نواتها، واستبدالها بنواة خلية عادية بالغة متخصصة من الجسم نفسه، حيث تبدأ البويضة الملقحة بالانقسام العادي لتنتج في النهاية كائنا شبيها بصاحب النواة المنقسمة، من دون تدخل حيوان مذكر في عملية التلقيح ومن ثمة الانقسام، وهذه العملية تعرف بـ«الاستنساخ».

ومما ينبغي الإشارة إليه أن هذه التجارب تقام على الأجنة الحية. وهذا ما يقود إلى التساؤل عن مدى مشروعية هذا العمل؟

وفي سياق هذا البحث لا يهم كثيرا الخوض في تفاصيل التجارب العلمية، بل إن مجال الدراسة يبحث في مآل الاستمرار فيها، بالموازنة بين فوائدها ومضارها ارتباطا بمقاصد الشريعة عموما، ومقصد النسل خصوصا؛ فالأمر يتعلق بإيجاد نسل من غير الطريق الطبيعي (الزواج) الذي شُرع له في الشريعة الإسلامية أركان وشروط تحقق مقاصده على أتم وجه. ولذا فإن سؤالاً آخر يطرح نفسه؛ فهذه التجارب «التي حطمت المفهوم الراسخ عن العلاقات الجنسية كوسيلة وحيدة للإنجاب»[1]، هل يمكن أن تقوم مقام «الزواج»، أم أنها مجرد وسائل مساعدة في تحقيق مقاصد الزواج الأصلية في إيجاد النسل غير المشكوك في نسبه؟

---

(١) عبد الجليل، عوض: «الاستنساخ والهندسة الوراثية... ثورة لها حدود»، المستقلة، السنة ٥، العدد ١٧٤، الاثنين ٧ جمادى الأول ١٤١٨هـ/ ٨ سبتمبر ١٩٩٧، ص١١.

المطلب الثاني:
التحكم في جنس الجنين.

فتحت عمليات التلقيح الاصطناعي الخارجي الباب للأطباء سبيل اختيار جنس الجنين الذي يرغب فيه الآباء. فمن المعلوم أن الطب في السنوات الماضية أثبت أن النطفة الذكرية تحوي حيوانات مذكرة وأخرى أنثوية، ومعنى هذا أن ماء الرجل هو الذي يحدد جنس الجنين. لذلك يلجأ الأطباء في عمليات التلقيح الاصطناعي إلى فصل الحيوانات الذكرية عن الأنثوية، وذلك عند رغبة الزوجين في إنجاب جنس معين، وقد «أمكن فصل الحيوانات المنوية المذكرة عن المؤنثة فصلا غير تام وذلك بناء على معرفة خصائص الحيوان المنوي المذكر التي تختلف عن الحيوان المنوي المؤنث... في الكتلة والقدرة على اختراق المخاط اللزج في قناة الرحم... والبقاء في سائل قاعدي...»[١]. كما أوضح ذلك الدكتور البار أيضاً مجموعة من الطرق التي تؤدي إلى الفصل (غير التام) بين الحيوانات المنوية المذكرة والمؤنثة[٢]. وهي وإن كانت عملية ناجحة في رفع نسبة الذكور إلى ٧٠٪ بدلا عن ٥٣٪؛ إلا أن نسبة النجاح في أحسن المعامل بلغت ٥٥٪، ومعنى هذا أنهم لم يبلغوا مرحلة النجاح التام[٣]؛ لأن الأمر ليس مجرد اختبار معملي، فلقد ثبت للأطباء بعد أن قاموا «بفصل مني الرجل المؤنث وهو الذي يساعد على إنجاب الإناث، واستبقوا المذكر وهو الذي ينجب الذكور إذا اتحد مع البويضة. فكانت أول المفاجأة وهي أنهم عندما قاموا بإعدام كل الحيوانات المنوية المنتجة للذكور واستبقاء الإناث،لم يتم الإخصاب على الإطلاق، فقاموا بتكرار العملية عن طريق إعدام الحيوانات المذكرة واستبقاء المؤنثة منها، فلم يتم الإخصاب أيضا. واتضح

---

(١) البار، **التلقيح الصناعي**، ص ٢٩٣.

(٢) نقل هذا الكلام الدكتور على البار عن سعد حافظ في بحث بعنوان «ذكر أم أنثى» مقدم إلى المؤتمر الطبي السعودي الثامن المنعقد بالرياض، أكتوبر ١٩٨٣. أنظر: البار، **التلقيح الصناعي**، ص٢٩٣.

(٣) ذكرت هذا الأمر الدكتورة رجاء منصور مديرة مركز أطفال الأنابيب بالقاهرة في حوار معها. أنظر: اسماعيل، فراج: «عودة وأد البنات»، المسلمون، العدد ٦٢٩، السنة ١٣، الجمعة ١٤ شوال ١٤١٧هـ/ ٢١ فبراير ١٩٩٧م، ص١١؛ الطوبي، **خلق الإنسان من علق**، ص ٤٩.

أنه يجب أن تلقح بويضة المرأة بالحيوانات المنوية جميعها... لأن الاختبار أوضح أنه راجع إلى (مورثة) في التركيب الكروموزومي للخلية موجود في بويضة المرأة، وهذا المورث هو الذي يجتذب النوع المتناسق معه»[1]. ومع جديد الطب تبقى إرادة العلي القدير هي الحاكمة في التنوع الحيوي البشري بما تقتضيه حكمته سبحانه وتعالى، ناهيك لما لهذه العمليات من مفعول سيئ على الجنين في إصابته ببعض التشوهات والعيوب الخلقية، مما يؤدي إلى إجهاضه. ولذلك فإن الدكتور علي المحمدي ـ أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية الشريعة بقطر ـ اعتبر «أن التحكم في جنس الجنين عن طريق التلقيح الصناعي حرام...إذا كان يتخذ وسيلة للإبقاء على الجنين أو التخلص منه، فإن الأمر يعتبر حراما وسدا للذريعة، فما يؤدي للحرام فهو حرام»[2]. أما أن يعتمد الأطباء هذه الطريقة لأجل اختبارهم أي جنس حامل للمرض الوراثي، فهذه مسألة أخرى تأتي معالجتها في العنصر اللاحق بحول الله تعالى.

المطلب الثالث:

الاستشارة الوراثية والاختبار الجيني.

تعرف الكثير من الأُسر أمراضا وراثية تنتشر بين ذريتها جيلا بعد جيل، منها ما يصيب الذكور دون الإناث، ومنها ما يصيب الإناث فقط، وفي كلتا الحالتين يكون كل فرد في العائلة حاملا لجين المرض سواء ظهر فيه مباشرة، أم سيظهر في أولاده مستقبلا؛ الأمر الذي يرجع على الأولاد بالسوء في رفض العائلات تزويج أبنائها وبناتها منهم خوفا من إنجاب نسل حامل للمرض المدمر والقاتل، وهو ما يحكيه الواقع، وما عايشته بنفسي.

ومن أهم الأمراض الوراثية وأوسعها انتشارا: «مرض الكولسترول العائلي

(١) أخصائي الأمراض النسائية والتوليد :زهير أبو فارس، في حوار معه. أنظر: إسماعيل، فراج: «عودة وأد البنات»، المسلمون، العدد ٦٢٩، السنة ١٣، الجمعة ١٤ شوال ١٤١٧هـ/ ٢١ فبراير ١٩٩٧م، ص ١١.

(٢) في حوار معه ضمن ملف «عودة وأد البنات». أنظر: إسماعيل، فراج: «عودة وأد البنات»، المسلمون، العدد ٦٢٩، السنة ١٣، الجمعة ١٤ شوال ١٤١٧هـ/ ٢١ فبراير ١٩٩٧م، ص ١١.

القاتل، مرض الخرف المبكر (الزهايمر)، ومرض الشلل الرعاشي، والسكري، ومرض «رقص هنتنكتون»، والضمور العقلي. أما التشوهات الخلقية الجسدية، فمنها العمى، والمنغولية»[١].

وفي العصر الحالي وبعدما اكتشف العلماء عام ١٩٥٣م الصبغيات (الكروموسومات)، وهي التي تحمل المادة الوراثية على أجسام صغيرة تعرف بالجينات (المورثات)، حيث أن تركيب كل صبغي يحوي على مادة أساسية هي الحمض النووي DNA، هو المسؤول عن نقل المادة الوراثية[٢]، بعدما تم هذا الاكتشاف أمكن للعلماء من دراسته وتحليل تركيبته؛ وأمكن التعرف على هوية كل مورثة فيه والوظيفة التي تؤديها في الصورة الطبيعية، وإذا حدث أن تحركت أي مورثة من مكانها، معنى هذا سيحدث خلل في وظيفتها المنوطة بها؛ ومن هنا تأتي دعوة العلماء الملحة للسماح لهم بإجراء اختبارات وراثية على الأجنة في العائلات التي تنتشر عندها بعض الأمراض الوراثية، وذلك لملاحظة مواقع الشذوذ في الصبغيات، وفي الحمض النووي، وتعديله على الصورة الصحيحة، لتصحيح العيب الحادث في تطور «المورثة»؛ ومن ثم محاولة تخليص النسل من أي تشوه مستقبلي. فقد اكتشف العلماء الكثير من المورثات المسببة لبعض الأمراض، مثلما ذكر باحثون بريطانيون بأنهم «اكتشفوا وجود مورثة تسبب فقدان السمع الحاد الذي يصاب به واحد بين كل ألف طفل... وقال الباحثان دافيد كيسلر وإيرين ليج بمستشفى سانت بارثولوميو في لندن، أنهما وجدا جينا يتسبب بفقدان السمع الكامل ولا يؤدي لأي إصابات أخرى»[٣].

كما أن باحثين أمريكيين قد اخترعوا طريقة اختبارية جديدة لإيصال الأنسولين لمعالجة السكري، باستخدام مورثة أنسولين مزروعة[٤]. أما الباحث المصري أحمد

---

(١) جلبي، خالص: «هل يستنسخ البشر؟»، العربي، العدد ٤٦٣، يونيو ١٩٩٧؛ عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، ص٤٩.

(٢) الجميلي، السيد: الإعجاز الطبي في القرآن، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٢م)، ص ٤٤.

(٣) «الملف الطبي»، المجلة، العدد ٩٠٥، ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص ٧ وما بعدها.

(٤) القبس، العدد ٩٦٩١، ١٣ ـ ٦ ـ ٢٠٠٠، ص ٢٦.

محمد جاب الله فقد تمكن من تحديد نسبة سرطان الثدي عن طريق تحليل الحامض النووي[1].

الموازنة بين مصالح ومفاسد الاستشارة الوراثية:

تظهر أهمية الاستشارة الوراثية في معرفة أسباب العديد من الأمراض، خاصة الوراثية منها، وعن طريق الاختبار يتمكن العلماء مستقبلا من التحكم في المورثات المريضة والمشوهة عند الأجنة خصوصا؛ بدل أن تتجه الأم إلى إجراء **تعقيم جراحي مؤقت أو دائم** في محاولة منها لتوقيف إنجاب هذه الذرية المشوهة، أو تحاول **إجهاضه** متى علمت أنها حامل، أو تدع الجنين يكبر فتلده مشوها ثم تترجى الفقهاء والأطباء أن يسمحوا لها بقتل ابنها رأفة به، بما يسمى **(قتل الرحمة)**، أو (حقنة الهواء المريحة)؟ فهذه مبررات تستباح لحفظ النسل أصالة؛ من أجل عدم إنجاب نسل مشوه مريض ينقل مرضه من جيل إلى آخر، فلا يندثر المرض إلا إذا اكتشف له علاج يقطع دابره. ولإصابة الغرض المنشود نحاول إجراء وعقد موازنة بين الاختيارات السابقة لنصل إلى أصلحها وأوفقها في جلب المصالح ودرء ما يُقدر على درئه من المفاسد. ففي الموازنة بين مصالح ومضار كل وسيلة يتضح أيها أسلم في إفضائها المباشر والقطعي لحفظ النسل، فأينما تترجح كفة المصالح وتندفع المضار فثمة المصلحة.

فالموازنة بين التعقيم الدائم، والتعقيم المؤقت، وإجهاض الجنين، وقتل الرحمة، وأخيرا الاستشارة الوراثية وإعادة تركيب الحمض النووي.

١ ـ فأما التعقيم الدائم فهو مما يدخل في محظور تحديد النسل، لأنه أحد أهم وسائل تحديد النسل. وهو ما نهى عنه الرسولﷺ في نهيه عن التبتل والإخصاء[2]، والبديل له هو التعقيم المؤقت الذي يمكن إزالته بزوال الضرر؛ «فإن

---

(١) «الملف الطبي»، المجلة، العدد ٩٠٥، ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص١٥.

(٢) عن سعد بن أبي وقاص قال رد رسول اللهﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا. حديث رقم ٥٠٧٣. ٢ ـ السابق نفسه. رقم ٥٠٧٤. ٣ ـ عن قيس قال «قال عبد الله»: كنا نغزو مع رسول اللهﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك... وقرأ علينا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ * وَلَا تَعْتَدُوٓاْ * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾. رقم: ٥٠٧٥. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص١١٧.

تعقيم الإنسان محرم شرعا إذا لم تدع إليه الضرورة، وذلك لما فيه من تعطيل الإنسال المؤدي إلى إهدار ضرورة المحافظة على النسل... أما إذا وجدت الضرورة، كما إذا كان بالإنسان مرض عقلي أو جسدي أو نفسي، ينتقل إلى الذرية عن طريق الوراثة... جاز أن يلجأ إلى التعقيم الموقوت **الذي يمكن رفعه واستمرار الصلاحية للإنجاب متى زال المرض، عملا بقاعدة (ما جاز لعذر بطل بزواله)**»[1].

وخلافا لفتوى دار الإفتاء المصرية فإن الشيخ مصطفى السباعي أفتى بجواز التعقيم الدائم، إجابة على سؤال أحد الأطباء، وكان السؤال الذي وجه إليه كالآتي: «ما رأيكم في جواز تعقيم الأشخاص المصابين بأمراض وراثية خطيرة ثبت انتقالها من السلف إلى الخلف، وذلك بإجراء عملية جراحية بسيطة؟»[2].

وكانت خلاصة رد الأستاذ بالجواز استنادا إلى القواعد الشرعية التي تقضي بوجوب حصر الضرر مهما كان نوعه ومنع انتقاله والعمل على إزالته، شريطة توفر الشروط الثلاثة الآتية: «أن يكون انتقال هذه الأمراض إلى الورثة أمرا **محققا وغالبا**، وأن لا يكون هنالك أمل بشفاء المصاب بهذه الأمراض عن طريق المعالجة الطبية، وأن لا يكون هنالك وسيلة لمنع انتقال هذه الأمراض إلى الورثة إلا عن تعقيم الشخص المصاب»[3].

لكن الطبيب أحمد طه ناقل هذه الفتوى لا يرى صحة فتوى الأستاذ السباعي، ليس لخطأ فيما استند إليه، ولكن لأن السؤال أغفل كثيرا من الجوانب الفنية في الأمراض الوراثية، وهي تخفى على من ليس له إلمام بعلم الوراثة. حيث أن «الصفات الوراثية مرضية وغير مرضية، إما سائدة أو متنحية أو محمولة على أمشاج الجنس (الذكورة أو الأنوثة)...»[4] ويقرر الطبيب أخيرا بطرح سؤال» لِمَ نعقمهم؟ والمعروف أن الذين يصابون بأمراض وراثية يموتون قبل أن يصلوا إلى

---

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، مج ٩، ص ٣١٠٣. وأما القاعدة التي استندت إليها الفتوى فهي قاعدة فقهية. أنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص١٨٩. القاعدة رقم ٢٢.

(٢) طه، أحمد: **الطب الإسلامي**، (دار الاعتصام، ١٩٨٦م)، ص١٥٩.

(٣) طه، **الطب الإسلامي**، ص١٥٩.

(٤) طه، **الطب الإسلامي**، ص١٦٠.

سن الزواج، وإذا وصلوها قلما تساعدهم حالتهم الصحية على الإنجاب»[١].

مما سبق يتبين أنه بالموازنة بين التعقيم الدائم والمؤقت حال مرض أحد الزوجين بمرض ينتقل لأولادهما، وفي ظل حرمة الأول فإن التعقيم المؤقت هو الحل في هذه الحالة؛ لإمكانية إزالته جراحيا متى شاء الزوجان، واستطاع الأطباء الوصول لعلاج للأمراض الوراثية.

٢ ـ وأما إجهاض الجنين المشوه فهو من المحرمات المجمع عليها، خاصة بعد نفخ الروح فيه، وفي هذا الأمر يؤكد الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر السابق عليه رحمة الله أنه «بهذا الاعتبار ومتى أخذ الجنين خصائص الإنسان وصار نفسا من الأنفس التي حرم الله قتلها، حرم قتله بالإجهاض بأية وسيلة من الوسائل المؤدية إلى نزوله من بطن أمه،... فلم تكن العيوب التي تكتشف بالجنين مبررا شرعيا لإجهاضه أيا كانت درجة هذه العيوب»[٢] غير أن الأمر فيه تفصيل، حيث أن «الإجهاض قبل استكمال الجنين مائة وعشرين يوما رحميا يجوز عند الضرورة التي عبر عنها الفقهاء بالعذر... والمعيار هنا أن يثبت علميا وواقعيا خطورة ما بالجنين من عيوب وراثية، وأن هذه العيوب تدخل في النطاق المرضي الذي لا شفاء منه، وأنها تنتقل منه إلى الذرية.. أما العيوب الجسدية والتي من الممكن أن تتلاءم معها الحياة العادية، فلا تعتبر عذرا شرعيا مبيحا للإجهاض»[٣].

٣ ـ أما المسمى «قتل الرحمة»[٤] فمما استنكره الفقهاء المسلمون، فهو شبيه

---

(١) طه، الطب الإسلامي، ص ١٦٠.

(٢) جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، مج ٩/ ص ٣١٠٥ ـ ٣١٠٧.

(٣) جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، مج ٩/ ص ٣١٠٥ ـ ٣١٠٧؛ جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج١/ ص ٣١٤؛ البار، محمد علي: الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ط١، (جدة: دار المنارة/ دمشق: دار القلم، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ٣٧٢ وما بعدها ـ ص٤٣٢ وما بعدها؛ عارف، عارف علي: «الاختبار الجيني والوقاية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي»، التجديد، السنة ٣، العدد ٥، فبراير ١٩٩٩، ص ١٢٩ .

(٤) حول موقف الشريعة من «قتل الرحمة» أنظر: عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية، ص ١٣٣ وما بعدها؛ العلمي، أمل: «قتل الرحمة في منظور الشريعة الإسلامية»، الوعي الإسلامي، السنة ٣٦، العدد ٤١٢، مارس ٢٠٠٠، ص٣٧؛
Shah, Sayed Sikander: «Mercy Killing in Islam: Moral and Legal Issues», AL-Nahdah, vol 17, No 3&4, 9/1997, pp. 20-22.

تمام الشبه بإجهاض الجنين مكتمل النمو، فبين المريض الميؤوس من حياته، وبين الجنين حامل المرض القاتل شبه كبير؛ فكلاهما كائن حيّ، له إنسانيته التي يجب أن تحترم، وليس للإنسان «الحق في أن يموت متى شاء»، قياساً على حقه الكامل في الحياة، لأن الموت بيد الله، يقضي به متى شاء. ولا يوجد فرق كذلك بين قتل الرحمة والقتل العمد» فمن يقتل غيره رحمة به، وقد يدعي ذلك، يجب أن يعامل معاملة القاتل عمدا»[1].

٤ ـ تبقى الموازنة بين الاستشارة الوراثية وما عداها.

فقد تقدم أن مما أجمع العلماء عليه تحريم: التعقيم الدائم، والإجهاض، والمسمى قتل الرحمة. أما التعقيم المؤقت فقد أباحه بعض الفقهاء في حالات خاصة منها «حالة الحمل بجنين مشوه لمرض وراثي»[2]، فهل يمكن قياس جواز القيام بالاستشارة الوراثية على تجويز الفقهاء للتعقيم المؤقت ولتنظيم النسل؛ للمبررات نفسها؟

فإذا كانت الإجابة نعم؛ فهل نسمح بإجراء هذا الاختبار على كل جنين، أليس هذا من الترف الطبي؟ أم الأفضل أن يسمح بها للراغبين في الزواج، ليتنبأ لهم الأطباء مقدما بأن هناك احتمالا كبيراً لإصابة أولادهما مستقبلا ببعض التشوهات أو الأمراض الوراثية؟

وكيف ستُعمل القاعدة المقاصدية **(الاحتياط في جلب المصالح ودرء المفاسد)**؟ ثم كيف يمكن للاستشارة الوراثية أن تعالج الأمراض الوراثية في حال اكتشاف أن بعض الأجنة مريضة؟ وهل لهذا الاختبار، وهذا النصح مفاسد من حيث تعريض المستشيرين وطالبي النصح للإحباط، حيث لا علاج سوى التنبؤ بمرض قادم؟

أليس من الأولى أن يسمح به في العائلات التي تنتشر بها أمراض وراثية فقط لما لهذه الاستشارة من فوائد جمة، في العائلات حاملة المرض؛ لمعرفة أسبابه، ومحاولة الكشف عن الطرق الكفيلة بعلاجه في المقارنة بين تركيب الحمض النووي

---

(١) عبد الجواد، **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي**، ص ١٥٩.

(٢) جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، مج ٩/ ص ٣١٠٣؛ شلتوت، الفتاوى، ص ٢٩٧.

السليم، وتركيب الحمض النووي المريض، «وتسهيل الزرع الانتقائي لمضغة أثبتت سلامتها من المرض»[١]، ولا يترك الأمر على إطلاقه احتياطا، استنادا للقاعدة المقاصدية (**بحسب عظم المفسدة يكون الاتساع والتشدد في سدّ ذريعتها**)[٢].

ويذكر أن من الإيجابيات العامة للتجارب القائمة على الحمض النووي، ما يظهر في عمليات زرع ونقل الأعضاء الحيوانية للإنسان عن طريق حقن الحمض النووي (D N A) ومواد جينية بشرية داخل بويضات حيوانية حيت يتم ارتباط المورثة البشرية بالحمض النووي للحيوان، لنضمن إنتاج جيل حيواني كامل لديه أعضاء تصلح زراعتها بالإنسان، ولا يرفضها. حيث يدعو الأطباء للاستعانة بالحيوانات في الوقت الذي يشكو فيه المرضى من قلة المتبرعين بأعضائهم.

وفي هذا المجال حاول البعض «الخلط بين برنامج وراثي لإنسان وبرنامج لأنواع من البكتيريا، لعلهم يصلون إلى اكتشاف أنواع من الدواء أو الإنزيمات التي يمكن أن تفيد البشرية»[٣].

و في المقابل ظهرت دعوات بعض الأطباء إلى عدم إباحة هذه الاستشارة وهذا الاختبار لما له من سلبيات على الجنين نفسه حين الاختبار، مما يؤدي إلى إصابته ببعض التشوهات. كما يؤكد البعض الآخر من الأطباء أن الجنين إذا كان به شذوذ صبغي (كروموزومي) فإنه سيسقط من تلقاء نفسه، أي يحدث له إجهاض تلقائي، فلا فائدة ترجى من هذا الاختبار، إضافة إلى أنه «سيسمح باختيار جنس الجنين، وهكذا يكون وسيلة مستحدثة في طب الرفاهية»[٤].

كما أن «نظرية المورثات» أصبحت تحتل مكان «نظريات فرويد» في تفسير الظواهر الطبية والنفسية. وهنا سيطرح سؤال مهم: «هل يستحق المدمن والمجرم الشفقة باعتبارهما ضحايا المورثات؟ بعد أن أشارت البحوث أن الإدمان مثلا مجرد نتيجة لتأثير أحد المورثات الموجودة في الحمض النووي، وليس نتيجة ضعف

---

(١) خياطي، مصطفى: «الإسلام والأخلاقيات الحياتية ضرورة تفكير وتأمل»، **مجلة المجلس الإسلامي الأعلى**، العدد ٢، (الجزائر: المجلس الإسلامي الأعلى، ١٩٩٩)، ص ١٤٢.

(٢) القاعدة رقم :١٦. أنظر: الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص ٣٢٠.

(٣) البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص ٩٣.

(٤) خياطي، الإسلام والأخلاقيات الحياتية، ص ١٤٣.

الإرادة البشرية كما هو سائد الآن»[1].

وحقيقة الاستشارة الوراثية أنها تطرح مجموعة من التساؤلات الأخلاقية في مقابل مجموع المصالح المفترضة له، والتي لم تتحقق إلا جوانب منها.

المطلب الرابع:
الاستنساخ الحيوي

الاستنساخ الحيوي معناه محاولات العلماء للتوصل لإيجاد نسل للكائنات الحية، من دون حاجة لوجود الحيوان المنوي المذكر؛ أي أن يتم الإنجاب عن طريق ما يعرف عند بعض الكائنات «التكاثر العذري»[2]، أو «التكاثر اللاجنسي»[3]، حيث يتم إلغاء دور الحيوان المذكر. وأول ما ظهرت هذه التجارب ظهرت في النباتات، وبتمام نجاحها انتقلت التجارب إلى الحيوان، وتم تحقيق أول نجاح على مستوى الحيوان مع التجربة على النعجة «دوللي» في بريطانيا عام ١٩٩٧م.

وخلاصة استنساخ النعجة «دوللي» أنه: «أخذت خلية جسدية من ضرع نعجة حامل، ولمنع انقسام هذه الخلية قام العلماء بتجويعها (أي تجويع الخلية) لمدة أسبوع، واستجابة لمنع كافة المغذيات عنها، أصبحت بحالة خمول، وكانت بمثابة سبات عميق، وأخذت منها النواة التي تحتوي على الصبغيات (الكروموزومات) الكاملة، ثم زرعوا هذه النواة الساكنة في بويضة غير مخصبة، وإبعاد نواتها، وباستعمال ذبذبات كهربائية مخفضة دفعت البويضة لتقبل النواة الجديدة، مع أنها لم تكن نواتها الأصلية... وأصبحت البويضة بمثابة بيئة لتنمية الجنين. وبذلك تقبلت البويضة النواة الجديدة بكل ما تحتويه من أحماض أمينية D N A، وبدأ الجنين

---

(١) الملف الطبي، «الجينات :رؤية جديدة للعالم»، المجلة، العدد ٩٠٥، ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص٤.

(٢) ومعناه: أن يتم التكاثر من خلال البويضة لوحدها دون تدخل الحيوان المنوي، كما يحدث مع دودة القز، والنحل. أنظر: حلمي، مصطفى محمود: «آخر قنابل الهندسة التناسلية»، العربي، العدد ٤٦٣، يونيو ١٩٩٧.

(٣) وفيه يتم التكاثر بطريقة الانتشار أو التبرعم أو التجدد، فلا وجود للحيوانات المنوية أو البويضات، مثل التكاثر عند البراميسوم. أنظر: المرجع السابق نفسه.

بالتكوين حيث أتى مطابقا تماما للنعجة التي أخذت الخلية الجسدية من ضرعها»[1]، فتأتي النتيجة إنجاب جنين لا أب له، وبتركيب وراثي مماثل للأم.

لكن ينبغي الإشارة إلى أن تجارب الاستنساخ ليست تجارب حديثة، فمن قبل تركزت جهود الباحثين على استنساخ الأحياء عن طريق استخدام الخلايا الأولية في المرحلة الجنينية قبل التخصص، وكانت النتيجة التي توصلوا إليها تكاثر المادة الوراثية للخلية الأولية المستنسخة مكونة جنينا تخصصت خلاياه. فانحصرت تجارب الاستنساخ في المرحلة الجنينية الأولى، ولحيوانات مختلفة، قبل أن تبدأ الخلايا العامة في التخصص. لكن مع النعجة «دوللي» كان الأمر مختلفا جدا، حيث كان جديد البحث هو رجوع نواة خلية الضرع لمرحلتها الجنينية، وبدئها الانقسام بكامل مورثاتها وكأنها لم تكن خلية متخصصة، فأصبحت تتصرف كخلية أولية. وإن كانت العملية تبدو سهلة بدائية؛ إلا أنها في الحقيقة كلّفت الفريق الاسكتلندي ملايين الدولارات (٩٢ مليون دولار)، ناهيك عن (٢٧٧) محاولة في زرع الأجنة، والتي عاش منها (٢٩) جنينا مدة ستة أيام فقط، فلم يكتمل نمو أي منها حتى الولادة سوى «دوللي»[2]!

وكما يبدو فإن التقنية الجديدة سهلة وغير مركبة، ويمكن اختصار محاولات النجاح إلى أقل عدد ممكن في المستقبل بعمل الباحثين الحثيث؛ لكن التجربة لن تبقى مجرد إنجاز علمي بحت، بل تتعدى ذلك إلى النذير بوجود خطر قادم يحوم حول الهندسة التناسلية في إلغاء دور الحيوان المذكر، ومن ثم إلغاء دور الرجل في المستقبل القريب (في حال نجاح التجربة على الإنسان)، فهي نذير شؤم على البناء الأسري، وتهديد مؤسسة «الزواج» بسقوطها، وانهيار مفاهيم «الزوج» و«الزوجة»،

---

(١) صباح المؤمن، في حوار معها حول» استنساخ الكائنات الحية»، الكويت، العدد ١٦٤، ص ٨١. مع ملاحظة أن استنساخ «دوللي» تم فيه: أخذ البويضات من نعجة اسكتلندية، وخلية الضرع من نعجة فنلندية، وتم زرع البويضة بنواة خلية الضرع في رحم نعجة ثالثة؛ وسبب هذا التنوع وعدم أداء كل التجارب في نعجة واحدة. هو تنصيص القانون البريطاني على عدم جواز إجراء أكثر من تجربة واحدة فقط على أي حيوان. أنظر: أبو الفتوح، خالد: «ماذا وراء الاستنساخ؟»، (١من ٢)، البيان، السنة ١٢، العدد ١١٧، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر ١٩٩٧م، ص ٨٨.

(٢) أبو الفتوح، ماذا وراء الاستنساخ؟، ص ٨٨.

و«الأسرة»، و«الأمومة»، و«الأبوة»، إلى غيرها من المفاهيم الحيوية التي تعد اللبنات الأساس في بناء المجتمع.

فبإلغاء دور الرجل في إيجاد النسل، سوف يلغى دوره وتنعدم فائدة وجوده إلى جنب المرأة القادرة وحدها على إيجاد الأولاد. فلا فائدة من إقامة مؤسسة «الزواج» بعدما أمكن فصل مفهوم «الجنس» عن مفهوم «الإنجاب»، وخاصة في ظل الإباحية، وإباحة «الشذوذ الجنسي»، و«الزواج المثلي» الذي سيكون أتباعه من أشهر مناصري فكرة «الاستنساخ البشري». ناهيك عن إمكانية إنشاء مصانع خاصة لتوليد أطفال حسب الطلب وبمميزات خارقة للعادة، مما يؤدي إلى تكوين جيل يفتقد في الحقيقة كل معاني الإنسانية .

الإيجابيات المفترضة للاستنساخ:

الحديث عن إيجابيات أي إنجاز علمي دائما يكون في مقدمة الحديث عن الإنجاز نفسه، ولذا فإن فوائد «الاستنساخ» التي يرجو العلماء الوصول إليها كثيرة حسب رأيهم، ومن أهمها:

ـ إنهاء مشكلة العقم بلا رجعة لدى النساء والرجال، حيث هنالك بعض الرجال الذين لا توجد لديهم حيوانات منوية، فيمكن أخذ بويضة من الزوجة وإفراغها من النواة وتنشيطها، وبعد ذلك تحقن بنواة مستخلصة من خلية جسدية من الزوج، وبهذه الطريقة سيكون الجنين ذكرا وحاملا للصفات الوراثية للأب فقط[(١)] .

ـ فهم كثير من أساسيات الحياة، حيث يقدم الاستنساخ فهما عميقا لمعضلات مثل توقف انقسام خلايا المخ والنخاع الشوكي وعضلات القلب عند مرحلة بعينها من النمو.

ومن قبيل عودة الخلية السرطانية في أي عضو من الأعضاء إلى المرحلة الجنينية، وانخراطها في الانقسام العاصف على نحو غير منضبط.

ـ التخلص من الأمراض والعاهات الوراثية والعيوب الخلقية، بانتقاء الخلايا السليمة وإتاحة الفرصة لها بالتكاثر.

---

(١) الجدي، عواد: «استنساخ الكائنات الحية بين الخيال العلمي والواقع الملموس»، **مجلة الكويت**، العدد ١٦٤، ٢٥ محرم ١٤١٨هـ/ ١ يونيو ١٩٩٧م، ص ٨٣.

- حماية أنواع كثيرة من الحيوانات من الانقراض.

- إنتاج الأعضاء البديلة، والأدوية التي يحتاجها الإنسان في أجساد الحيوانات[1]؛ حيث يتطلع الأطباء إلى إمكانية التحكم في بعض صفات الحيوانات، بحيث يتم تخليق حيوانات فيها أعضاء لا يرفضها الجسم البشري عندما تنتقل إليه[2].

المطلب الخامس:

آراء الفقهاء في الاستنساخ البشري.

لم يتردد العلماء والفقهاء المسلمون في الإدلاء برأيهم، وبيان موقفهم من قضية «الاستنساخ البشري»، حيث تباينت آراءهم بين محرم، ومجيز بشروط، وبين متوقف عن إعطاء حكم على طريقة مدرسة الحديث حتى تتبين صحة مزاعم الاستنساخ البشري.

فهذا الشيخ ابن باز رحمه الله في رده على سؤال ل» المسلمون»، حول موقف المسلم من مستجدات هذا العصر، كما هو الحال مع الاستنساخ، يقول: «أما الاستنساخ فهو باطل لا أساس له، بل باطل ولا يجوز استعماله»[3]، مع العلم أن الشيخ رحمه الله وهو رئيس مجمع الفقه الإسلامي قد توقف عن إبداء رأيه في التلقيح الاصطناعي، في صوره الجائزة والتي أباحها العلماء للضرورة القصوى.

واعتبر الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، رئيس لجنة البحث العلمي بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت، أن «الاستنساخ ليس خلقا جديدا، وإنما هو تدخل في عمل الخالق سبحانه وتعالى، وهو نوع من الإفساد... في إيجاد بشر بلا

---

(١) فتحي، محمد: «استنساخ دوللي يفتح آفاقا باهرة وأخرى مروعة.. كيف؟!»، المصور، العدد ٣٧٧٥، ١٤ مارس ١٩٩٧، ص٤٧.

(٢) الجدي، «استنساخ الكائنات الحية بين الخيال العلمي والواقع الملموس»، ص٨٢؛ الأنصاري، عمر: «الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب»، المسلمون، العدد ٦٤٧، السنة ١٣، الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/ ٢٧ يونيه ١٩٩٧، ص ٧؛ أنظر أيضا: أبو الفتوح، خالد: «ماذا وراء الاستنساخ؟»، (٢من ٢)، البيان، السنة ١٢، العدد ١١٨، ص ٥٦ وما بعدها.

(٣) الأنصاري، «الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب»، المسلمون، العدد ٦٤٧، السنة ١٣، الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/ ٢٧ يونيه ١٩٩٧، ص١.

هوية دون أب أو أم»[1].

أما الشيخ نصر فريد واصل ـ مفتي مصر ـ فقد قال عن حكم الاستنساخ البشري: «نظرا لأن الاستنساخ من الناحية العلمية لم يقع بعد، ولم يظهر إلى حيز الوجود فكان مقتضى الحال أن لا نبحث عن حكمه، لأن الحكم على الشيئ فرع عن تصوره، ولأن الحكم الشرعي دائما يتعلق بأفعال المكلفين المحسوسة... وهنا يجب أن ننتظر بيان الحكم الشرعي أو الفقهي حتى تخرج التجربة إلى حيز الوجود، ونتأكد من نجاحها... وعن حكم استنساخ الإنسان بطريقة إدماج خلية بشرية عادية من جسمه مع بويضة لإعطاء جنين فمن الناحية الشرعية لا يصح أن يكون الإنسان محلا للتجارب العلمية... فمن المخاطر الشرعية أهمها التغيير في منهج الخلق والتكوين الجيني الوراثي...»[2].

بينما يتجه علماء آخرون إلى إجازته إذا كان وفق الضوابط الشرعية؛ فهذا القاضي برئاسة محاكم الأحساء بالسعودية ـ ناصر بن زيد داود يرى جواز الاستنساخ بشروط خمسة: هي ١ ـ أن تكون البويضة من الزوجة.

١ ـ أن تكون الخلية المأخوذة من الزوج، فلا يجوز التلقيح بخلية من غيره، ولو من الزوجة نفسها.

٢ ـ أن يكون التلقيح حال بقاء الزوجة في عصمة زوجها.

٣ ـ أن يكون التلقيح والحقن في رحم الزوجة حال حياة الزوج.

٤ ـ أن يكون الاستنساخ علاجا لا يمكن للزوجين الإنجاب بغير طريقه»[3].

أما د/ رأفت عثمان ـ أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر ـ فيرى أنه «يمكن

---

(١) الشمري، حبشي: «**محاضرون كويتيون لا يعتبرون الاستنساخ خلقا جديداً**»، المسلمون، الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب، المسلمون، السنة ١٣، العدد ٦٣٧، ١٨ ـ ٤ ـ ١٩٩٧. ص٧.

(٢) الأنصاري، «**الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب**»، «**الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب**»، المسلمون، العدد ٦٤٧، السنة ١٣، الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/ ٢٧ يونيه ١٩٩٧، ص٧.

(٣) الداود، ناصر بن زيد: «**الاستنساخ ... بالشروط الخمسة!**»، المسلمون، السنة ١٣، العدد ٦٤٤، ٢ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص ٨.

أن يتم الاستنساخ من زوج، إذا كان لا ينجب، وليس لديه أولاد، والضرورة تدعوه إلى ذلك.ولكن في هذه الحالة تظهر أمامنا قضيتان.. الأولى أن الوليد في هذه الحالة لن يحمل صفات الوالدين، ولكن صفات الأب فقط فهل يكون ذلك ممنوعا في الشرع؟... وهل هذا النوع من العمليات الجديدة يدخل تحت مجال تغيير خلق الله، ومن ثم يأخذ حكم الحرمة؟[1].

تعقيب استفهامي:

إن تناول هذا الموضوع يهدف في الحقيقة في جانب منه إلى استثارة الأسئلة ليجيب عنها الباحثون وأهل العلم أكثر من الادعاء بأن الباحثة قادرة على الإجابة عنها. ولذا فإن السؤال الجوهري ـ بعد استعراض مختلف جوانب الموضوع ـ هو عن المبررات التي تسمح بإجراء التجارب على الإنسان. فما هي المبررات التي تسمح بإجراء التجارب على الإنسان، والمس بكرامته، وقبل ذلك بإنسانيته؟

إن الأسئلة المطروحة سابقا مهمة بحيث تجدر الإجابة عليها؛ لتظهر الصفة الشرعية «للاستنساخ البشري»، أضف إلى ذلك: أية فائدة ترجى منه؟ هل مشكلة العقم عند الرجال والنساء؟ هذا غير معقول، وغير صحيح، فهو مجانب للصواب؛ لأن المستنسخ سيكون إما صورة طبق الأصل للأب أو الأم، وهو في كلتا الحالتين خروج عن طبيعة الإنجاب الحيوي بصفة عامة، ناهيك عن طبيعة الإخصاب البشري. وحتى لو لم يكن الاستنساخ خلقا، فإنه تغيير لصورة الخلق الطبيعي، ففيه من المفاسد ما سيثار ويتسع القول فيه، سيتسع الحديث عن «طبيعة الخلق»، وعدم جدوى الزواج؛ فالمرأة أو الرجل باستطاعتهما الحصول على الذرية بهذه الطريقة، خاصة في ظل «الإباحية الجنسية»، وانتشار «الأُسَر أحادية الأصل»، فيكون للولد أبوين، أو أُميَّن؛ أو الأسر التي تقوم على أحد الوالدين فقط، إما الأب أو الأم؛ ناهيك عما للمسألة من أثر هدام في القضاء على القاعدة والسنة الإلهية في «الزوجية والتزاوج»[2]. أليس «الاستنساخ» وسيلة هادمة ومناقضة تماما للمقصد

---

(١) فتحي، محمد: «**استنساخ دوللي يفتح آفاقا باهرة وأخرى مروعة.. كيف؟!**»، المصور، العدد ٣٧٧٥، ١٤ ـ ٣ ـ ١٩٩٧، ص٤٨.

(٢) عارف، عارف علي: «رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري»، إسلامية المعرفة، السنة ٤، العدد ١٣، صيف ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص ١٢٣.

الذي تنشده؛ فإذا ما أريد بالاستنساخ إيجاد النسل، فإنه في الوقت نفسه ينقض كلية «النسل» من جانب الإبقاء والاستدامة، من خلال القضاء على الأسرة محضن النسل. ألا تعادل المفاسد الناجمة عن مثل هذه القضايا المصالح المرجى تحقيقها؟ أم أن الموضوع يحكمه جانب البحث العلمي البحت دون النظر في المآلات؟

الباب الثاني

وسائل حفظ النسل
من جانب الإبقاء والاستدامة

الفصل الأول: حفظ النسل من خلال حفظ النسب

الفصل الثاني: حفظ النسل من خلال التنشئة والرعاية

الفصل الثالث: دعوات تواجه حفظ النسل واقعا

توطئة

تواصلا مع منهج البحث في دراسة وسائل حفظ النسل من جانبي الإيجاد والإبقاء، فقد عرض الباب الأول وسائل حفظ النسل من جانب الإيجاد، مفصلا ذلك في ثلاثة فصول. وكذلك سيكون الأمر بحول الله مع الباب الثاني الذي ينقسم إلى ثلاثة فصول أيضا في محاولة لدراسة وسائل حفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة؛ أي من جانب العدم.

ففي الفصل الأول سيتم بحث مسألة حق النسل في النسب (حفظ النسل من خلال حفظ النسب)، من خلال التطرق لقواعد حفظ النسب عموما، ومعرفة مقاصد الشارع في تحريم التبني، وحق اللقيط في الحياة. أما الفصل الثاني فسيخصص لكيفيات حفظ النسل واقعاً من خلال التربية والرعاية والتنشئة الاجتماعية. في حين يعرض الفصل الثالث والأخير لهذه الدراسة إلى النظر في أهم التحديات التي تواجه النسل واقعا، والتي تتطلب توقفا عندها، بغرض فهمها ومناقشتها وتقديم بديل لها؛ وإن أخطر التحديات التي يخطط لها إجراءً وتنفيذا، تتمثل معظمها في مؤتمرات وندوات عالمية. ولهذا الغرض كان اختيار «مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية» واتخاذه للدراسة، باعتباره من أهم المؤتمرات التي أثارت كثيرا من التحديات في وجه حماية النسل والأسرة، بما جمع مما قبله وما مهّد لما بعده .



الفصل الأول

حفظ النسل من خلال حفظ النسب

توطئة

في هذا الفصل يتم تناول النسب بالدراسة لأنه موضوع لم يدرس بشكل مستقل عند فقهائنا القدامى؛ فقد اعتبر أحد أهم حقوق الأولاد، فلم يدرس بمعزل عنه إطلاقا. كما تحقق عندهم أن حفظ النسب مكمل ضروري لحفظ النسل رعاية وتعهدا، ففي إثبات انتساب الابن لوالديه أهمية كبرى ينبني عليها القيام على النسل رعاية وحضانة، فهو الأمر المكمل لإيجاد النسل _ إبقاءً واستدامة_ حيث يتحقق الضروري كمالاً وتماماً بالمحافظة على الحاجي، واستنادا للقاعدة المقصدية (أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري)، والقاعدة الأصولية (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب). كما يعد حفظ النسب في المقابل مقصدا قائما بأصله كذلك، تبعي لحفظ النسل كما تؤكده القاعدة المقصدية (كل ما كان مكملا ومقويا لمقصود شرعي فهو مقصود تبعا).

أما المعاصرون من الباحثين فإنهم أفردوا موضوع «النسب» بالبحث والدراسة؛ جمعا لشتاته المتفرق على معظم الأبواب الفقهية؛ وتوضيحا لقواعده الحاكمة، وطرقه المثبتة، سالكين طريقة الاستدلال الفقهي التفصيلي، استنباطا وتأصيلا من الآيات الكريمة وأحاديث المصطفىﷺ. وحيث إن النوازل والحوادث كثيرا ما لا تجد لها نصوصا صريحة تنص على الأحكام نصا؛ فإن الاتجاه إلى التأصيل التشريعي المقاصدي للقضايا الحادثة من الضرورة بمكان في الإحاطة بموارد الأحكام.

وفي هذا الإطار فإن هذا الفصل يعالج النسب من خلال مباحث ثلاثة؛ الأول يفرد لقواعد حفظ النسب، أما المبحث الثاني فيتطرق إلى بحث مقاصد الشارع في رعاية اللقيط وتحريم التبني، في حين يخصص المبحث الثالث لدراسة مقاصد المؤيدات الجزائية العائدة لحفظ النسل.

المبحث الأول

قواعد حفظ النسب

المطلب الأول:
القواعد الجامعة لحفظ النسب.

استقراءً لموارد الأحكام المتعلقة بالنسب (في طرق إثباته وإظهاره، والقواعد الحاكمة له) يثبت النسب مقصداً شرعياً أصيلاً قائماً بنفسه في حفظ مقصود الشارع الحكيم الراجع إلى حفظ النسل، في حق الولد في الانتساب إلى أبيه، وهو مقصد تبعي مكمل لحفظ مقصد أعلى منه، وهو حفظ «النسل». فمن خلال التأصيل التشريعي الفقهي للنسب تتبين علاقته التكاملية والمتممة لحفظ النسل؛ ففي ثبوت نسب الولد لأبيه من زواج صحيح أو فاسد، وثبوت نسبه من أمه من زنا؛ في ثبوت هذا النسب إعمال لمقاصد الشارع الحكيم في الإبقاء على النسل في كنف من يكفله ويرعاه (سواء في كنف والديه معا، أو أمه فقط). إلا أن الشارع الحكيم لا يثبت أي نسب إلا بشروط وقيود تضبط طرق إظهار النسب وإثباته، من خلال قواعد كلية ضابطة لطرق الإثبات تأتي في مقدمة إثبات نسب ما. خلافا لما كان معهودا في الجاهلية من ابتغائهم النسل بأي طريق مشروع أو غير مشروع، المهم أنه يوجد نسلا، لكن مقاصد الشارع الحكيم في حفظ النسل حرمت كل وسائل إيجاد النسل إلا طريقة واحدة هي «الزواج الشرعي» ويقاس عليها باقي المسالك التي توجد نسلا حال قيام الزوجية؛ ففي الأخير المقصد منها إيجاد نسل غير مشكوك في نسبه للزوجين. وهو مما لا يتأتى إلا من خلال التيقن من مجموعة من الضوابط والقواعد الجامعة لحفظ «النسب» هي كالآتي:

القواعد الأساسية:

- حديث الرسولﷺ (الولد للفراش)
- مدة الحمل.
- العدة وبراءة الرحم.

القواعد المكملة:

- الشارع متشوف لإلحاق النسب
- الثابت بيقين لا يزول بالشك
- غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك[1]
- يثبت النسب احتياطا
- كل نكاح يدرأ فيه الحد فالولد لاحق بالوطء، وحيث وجب الحد لا يلحق النسب.

المطلب الثاني:

القاعدة الأولى: حديث الرسولﷺ (الولد للفراش)[2].

يثبت حديث «الولد للفراش» النسب سواء بالفراش الصحيح الناشئ عن زواج صحيح، أو الفراش الذي ينشأ عن زواج فاسد، وفي كلتا الحالتين يعد هذا النوع من الفراش فراشا صحيحا لا غبار عليه، أما النوع الثاني من الفراش فهو المجازي، ويدخل فيه شبهة الفراش وطريقتا الاستدخال والتلقيح الاصطناعي، اللتان توجدان نسلا بغير الطريق الطبيعي الموجد للنسل أصلا كما عرفناه سابقا، وما عداها من الطرق لا يثبت بها النسب، بحيث نحتكم في كل مسألة إلى القاعدة التالية (كل نكاح يدرأ فيه الحد فالولد لاحق بالوطء، وحيث وجب الحدّ لا يلحق النسب)[3]؛ وهو جامع حديث الرسولﷺ.

---

(١) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص٢٤٤؛ عليش، التقريرات على الشرح الكبير، ج٣/ ص٤١٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) استنبطت هذه القاعدة من قول للإمام ابن جزي المالكي. أنظر: ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢١٣.

وحديث المصطفىﷺ (الولد للفراش وللعاهر الحجر) نص محكم في ثبوت نسب النسل الذي وجد في إطار علاقة الزواج التي تثبت بالدخول في العقد الصحيح والفاسد عند الجمهور خلافا للحنفية، وابن حجر[1] من الشافعية الذين يثبتون النسب بالعقد فقط، ولا يشترطون الدخول ـ كما سيأتي تفصيله لاحقا ـ أو ما شابهه من وطء الشبهة، فيثبت النسب للزوج، أما ولد الزنا فإنه ينسب لأمه فقط كما يبينه الحديث المتقدم.

و«النكاح سبب لثبات النسب بنفسه»[2]؛ لأن المقصد الأصلي منه هو التناسل كما تقدم بيانه، سواء أكان النكاح صحيحا أم فاسدا ؛ فبمجرد الدخول على المرأة يتحقق وجود الفراش، ويثبت نسب الولد إلا إذا نفاه الزوج باللعان؛ ويكفي في الدخول إمكانه، لأن التحقق من ذلك صعب المنال خلافا لابن تيمية الذي يشترط التحقق التام من الدخول، وخلافا للحنفية الذين يذهبون للقول أنه وبمجرد العقد يثبت فراش الزوجية، والحقيقة إن هذا مخالف للنص الصريح (الولد للفراش)، فالتعبير بالفراش كناية عن المرأة المدخول بها، جاء في لسان العرب» الفرش والمفارش: النساء لأنهن يفترشن، والفراش ما افترش، وقد يكنى بالفَرش عن المرأة... ويقال لامرأة الرجل هي فراشه وإزاره ولحافه... وقولهﷺ (الولد للفراش) معناه لمالك الفراش، وهذا من مختصر الكلام كقوله عز وجل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يريد أهل القرية، والمرأة تسمى فراشا لأن الرجل يفترشها»[3]، وهذا لا يتحقق إلا بالدخول. «وظاهر الحديث أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، وهو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطء في النكاح الصحيح أو الفاسد»[4].

ودليل إثبات النسب للأب قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله أيضا: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، «وإنما عبر عنه (المولود له) بهذا الاسم تنبيها على أن الولد إنما يلتحق

---

(١) فقد قال: «الزوجة تصير فراشا بمجرد العقد ».أنظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج١٢/ ص٣٤.

(٢) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص٢٤٣.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦/ ص٣٢٧، مادة: فرش؛ أنظر: **المصباح المنير**، ص ١٧٨.

(٤) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ٦ج/ص ٣١٤؛ أنظر أيضا: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص ٨٨.

بالوالد لكونه مولودا على فراشه»[1]، فالشارع الحكيم متشوف لإلحاق النسب تحقيقا لمقاصد جمة تعود على الأب والولد والأم. ومما يعود على الأب بالنفع في الحصول على ولد من صلبه، حيث إن الأولاد قرة الأعين، والأكباد التي تمشي على الأرض، ومن المعلوم أن الفطرة الإنسانية تنزع إلى حب الولد لأنه الخليفة والخلف له في الحياة الدنيا والآخرة، وقد بيّنا مصالحه في الفصل الأول من الباب الثاني، وليس معنى هذا أن للزوج أن يستلحق بنفسه أيا كان، ويقر بولد ليس منه ولا من مائه فهذا من منكرات الأمور وكبائرها، بحيث يدخل الرجل على أهله غريبا يدنس به علاقات النسب والقرابة. والعكس كذلك في أن يجحد الأب ابنه بغرض قذف زوجته وللإضرار بها وبكرامتها فقد قال المصطفىﷺ: (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولدهوعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروفوأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه، احتجب الله تعالى منه وفضحه الله على رؤوس الخلائق من الأولين والآخرين)[2]. ومما يعود على الأم من مقاصد النسب فحتى تحمي حصانتها، ويبقى عرضها مصونا، فتدفع عن نفسها شبهة الزنا والفاحشة، وإن نسب إليها بسبب الزنا فلأن احتياج الطفل إليها شديد، وهو مما سيرفع به الله بعض الذنب الذي ارتكبته، فهذا المصطفىﷺ يؤخر عن الزانية الحامل الحد حتى تضع[3]. وليس للزوجة أن تدخل ولدا ليس من ماء زوجها وتدعيه ابنا لها فيثبت نسبه من زوجها لحديث (الولد للفراش)، فهذا الفعل من أكبر كبائر الزيف والكذب، فيصدق فيها قولهﷺ: (احتجب الله تعالى منه وفضحه الله على رؤوس الخلائق من الأولين والآخرينأيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته)[4]، أما ما يحققه حفظ النسب للولد فلدفع

---

(١) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج٣/ ج٦/ ص ١٢٨.

(٢) رواه الحاكم، في كتاب: الطلاق، وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم. الحاكم، **المستدرك**، ٢ج/ ص٢٠٣ ؛ ورواه ابن ماجه في «أبواب الفرائض»، باب: من أنكر ولده، رقم ٢٧٧٤، أنظر: ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج٢/ ص ١٢٤.

(٣) فبعد ثبوت حدّ الزنا على الغامدية، قال المصطفىﷺ: (لا نرجمك حتى تضعي ما في بطنك)، رواه مسلم، في كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا، أنظر: مسلم، شرح مسلم بشرح النووي، ج١١/ ص ٢١٣.

(٤) سبق تخريجه، فهو جزء من الحديث السابق.

العار عن نفسه بكونه ليس ابن زنا، وما يلحق حق حفظ النسب من حق الولد في النفقة وفي الرضاعة والحضانة وفي الإرث[١].

شروط ثبوت النسب بالزواج الصحيح:

يعتبر الزواج الصحيح فراشا، وسببا لثبوت النسب بالشروط التالية:

١ ـ أن يكون الزوج ممن يتصور منه الحمل؛ بأن يكون بالغا لا صغيرا[٢]. أما المجبوب (المقطوع ذكره)، والممسوح (مقطوع الذكر والأنثيين)، والمسلول (مقطوع الخصيتين مع بقاء الذكر)، فقد اختلف فيهم الفقهاء على آراء؛ فمذهب **الشافعية والحنابلة** أن **الممسوح** لا يلحقه نسب الولد؛ لأنه لا ينزل، وقيل يلحقه. كذا **المسلول** ففي المذهب الشافعي قولان: أحدهما أنه يلحقه نسب لأنه ينزل ماء رقيقا[٣]، وهو الراجح وقيل لا يلحقه؛ لأنه لا ماء له. وقيل يراجع أهل الخبرة. وأما **المجبوب** فيلحقه النسب لأنه يمكن أن يساحق فينزل ماء يخلق منه الولد[٤]. والراجح أن هذه المسألة يرجع فيها للأطباء؛ فإنه لا يعقل أن المسلول وهو فاقد الخصيتين[٥] ينسب إليه الولد وهو قد فقد مخزن الحيوانات المنوية. وهل يتصور من مقطوع الذكر أن ينزل؟ وكيف بممسوح وهو الفاقد لمخزن الحيوانات المنوية

---

(١) انظر: بدران، بدران أبو العينين: حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية والقانون، (الاسكندرية: مؤسسة شباب **الجامعة**، ١٩٨١)، ص ٦؛ **عقلة**، **نظام الأسرة في الإسلام**، ج٣/ ص٢٧٥.

(٢) المرغيناني، الهداية، ج٢/ ص٢٧٦؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٥/ ص٩٦؛ ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص ٤٢٩.

(٣) قد يقصد بالماء الرقيق السائل الذي تفرزه البروستاتا، وهو سائل رقيق خفيف القلوية لمعادلة حموضة المبال الطبيعية الناشئة من مرور البول فيه، وبذلك يمكّن هذا السائل لمرور الحيوانات المنوية بالمبال في أمن. أنظر: نخبة من علماء مؤسسة :(Golden Press) الموسوعة الطبية الحديثة، ترجمة: إبراهيم أبو النجا وآخرون، ط٢، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠)، ج٥/ ص ٩٥٨.

(٤) انظر: الشربيني، مغني **المحتاج**، ج٥/ ص٩٦، ابن قدامة، المغني، ج٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٥) كما تقدم فإن «الخصيتان هما الغدتان اللتان تنتجان الهرمون التناسلي الذكري الهام، وهو التستستيرون، والعنصر الذكري في التناسل وهو الحيوانات المنوية، وإذا ما أزيلت الخصيتان كلتاهما، كان في ذلك انتهاء القدرة على التناسل». الموسوعة **الطبية الحديثة**، ج٣/ ص ٥٧٩.

والفاقد كذلك لآلة الإنزال، كيف ينسب إليه ولد؟ والحق أن القول الفصل هو قول الأطباء وأهل الاختصاص في مجال الأعضاء التناسلية.

٢ ـ أن يتم الدخول عند الجمهور خلافا للأحناف الذين أثبتوا النسب بمجرد العقد؛ لكون مجرد المظنة كافية. وممن رجح قول الحنفية الدكتور محمد عقلة في قوله: «وفي تقديري أن قول الحنفية هو الأولى باعتباره، بناءً على أن من مقتضيات العقد حل الوطء، وما يترتب عليه من إمكان الحمل»(١)؛ والحقيقة التي يجب أن لا تخفى أن مثل هذا القول فيه فتح باب فساد كبير، باتخاذه ذريعة لانعقاد الخلوة بين العاقدين قبل تحقق الدخول والبناء، ومن ثمة حصول حمل، وفي العادة يحصل أن لا يعترف الخاطب بهذا الحمل، أو يحدث أن يغيب الزوج بعد عقده على المرأة، وتكون قد حملت منه؛ فترمى حصانتها، ويرفض الزوج إلحاق الولد به. أو أن المرأة تتزوج لاحقا بغير العاقد (الذي عقد عليها ولم يتزوجها، بحيث يكون قد طلقها قبل الدخول)، الذي حملت منه فتأتي بولد لأقل مدة الحمل من يوم عقدها بالثاني، فيشكك الزوج بها وبولدها. والذي تراه الباحثة أن رأي الأحناف مردود بصريح الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فلا عدة قبل الدخول كما تنص عليه الآية الكريمة، أي أن مجرد العقد على المرأة وقبل الدخول بها لا يثبت في حقها «العدة»، فكيف يثبت الأحناف النسب حيث لا عدة، والمعلوم أن من حِكم تشريع العدة براءة الرحم من أي حمل؟

٣ ـ أن يلد الولد لأدنى مدة الحمل، حال قيام الزوجية؛ فإن ولد لأقل من أقل مدة الحمل الطبيعي؛ فالولد لم يتخلق من ماء الزوج. أو يلد الولد لأقصى مدة الحمل للمفترق عنها (المطلقة، المفقود والغائب زوجها)؛ وإلا فإنها حملت به من غير ماء زوجها ومطلقها في العادة. وسيأتي تفصيل هذا الشرط لاحقا.

شروط ثبوت النسب بالزواج الفاسد:

ونفس أحكام الزواج الصحيح تنطبق على النكاح الفاسد في ثبوت النسب،

(١) عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، ج٣/ ص٣٨٨.

احتياطا في ثبوت النسب، وإحياءً للولد، ولا تتعداه إلى غيره من الحقوق مثل التوارث. ومن أهم شروط ثبوت النسب تحقق الدخول والوطء في النكاح الفاسد[١] لا العقد عند جمهور الفقهاء بلا خلاف[٢]. والذي يفترق فيه ثبوت النسب في النكاح الفاسد عن الصحيح أن اللعان ينفي الولد في الصحيح، ولا يمكن نفي الولد به في الفاسد؛ ولذلك عدّ الفقهاء فراش النكاح الفاسد أقوى من فراش النكاح الصحيح.

شروط ثبوت النسب بوطء الشبهة:

يجب أن يتحقق وجود الشبهة في الوطء، فمن أحكام وطء الشبهة ثبوت النسب، وإلا فإن انعدام الشبهة يلحقه بوطء الزنا، فلا يثبت النسب من حرام، استنادا إلى عدّ الشارع الحكيم النسب نعمة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾﴾ [الفرقان: ٥٤]؛ «ولا يعقل أن تنال النعم بارتكاب المحظور»[٣]، على اختلاف بين الفقهاء في نوع الشبهة، والشبهة الدارئة للحد، والتي يثبت بها النسب، استنادا للقاعدة الفقهية (كل نكاح يدرأ فيه الحد فالولد لاحق بالوطء، وحيث وجب الحد لا يلحق النسب)، «فلم يختلف الفقهاء في أن الوطء بشبهة لا يوجب الحد، إنما الخلاف في نوع الشبهة ومتى يعتبر فعل ما شبهة»[٤].

والمقصود بالشبهة «ما يشبه الثابت وليس بثابت»[٥]، أي أن الشخص يقوم بفعل ما، ويأتيه وهو متيقن في نفسه أنه حلال، ومباح له فعله، وهو في الحقيقة خلاف ذلك.وإن الداعي الذي يدفعه لذلك هو الاعتقاد أنه لا يأتي محرما.

وقد قسم الفقهاء الشبهة إلى ثلاث:

* شبهة في الفعل: وتسمى أيضا شبهة اشتباه، وشبهة مشابهة.

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص ١٧٠.

(٢) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص٢٥١؛ السرخسي، **المبسوط**، ج١٧/ ص٩٩.

(٣) بدران، حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٧.

(٤) عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي، (دار الكتاب العربي)، ج٢/ ص٣٥٩.

(٥) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٤/ ص١٨؛ ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥/ ص٢٤٩.

* وشبهة في المحل: ويطلق عليها كذلك الشبهة الحكمية أو شبهة الملك.
* وشبهة في العقد .

وهذا تقسيم الأحناف. ويمثلون للشبهة في **الفعل** بمن يطأ زوجته المطلقة ثلاثا في عدتها، ظانا حّل ذلك.

ومثال **الشبهة في المحل** (وتقابلها عند الشافعية شبهة الفاعل): دخول الرجل على امرأة زفت إليه على أنها امرأته، وقالت له النساء إنها زوجتك، فدخل بها. ووطء الزوجة وهي صائمة، والحائض والنفساء[١] على رأي الفقهاء[٢].

ومثال **الشبهة في العقد** (وتقابلها عند الشافعية شبهة في الجهة): من تزوج امرأة من محارمه على التأبيد كأخته من الرضاع[٣]، أو تزوج بدون شهود[٤].

في حكم الشبهة وثبوت النسب بها:

يري الأحناف أن الوطء في الشبهة الأولى (شبهة في الفعل)، يدرأ الحد ولكن النسب لا يلحق به وإن ادعاه ؛ إلا في مسألة المطلقة ثلاثا ؛ فلعل الحمل علق قبل الطلاق؛ بأن تلد لأقل من أقصى مدة الحمل لا أكثرها.

أما الشبهة الثالثة (شبهة في العقد) فالحد يدرأ عن فاعله، لتحقق الشبهة، ومن ثم فإن مهر المثل واجب للمرأة، والحمل الذي تولد من هذا الوطء لاحق نسبه به؛ احتياطا للأنساب،ومراعاة لمصلحة الولد، وحفظا له من الضياع .

وأما الشبهة الثانية (شبهة في المحل) فيدرأ فيها أبو حنيفة الحد، والنسب

---

(١) الحقيقة أن هذا المثال يصح لشبهة المحل حتى يدرأ الحد عن الزوج، لا أن يثبت به النسب، فقد ثبت طبيا أن وطء الحائض لا يوجد حملا، لانعدام البويضة الصالحة للتلقيح، فما الحيض إلا علامة على سقوط البويضة غير المخصبة؛ أما النفاس فهو مرحلة ما بعد الولادة مباشرة، والتي لا يتصور وقوع حمل لها.

(٢) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص ٢٤٣.

(٣) وقد فُرق بين أن يكون عالما بالتحريم، وبين عدم العلم؛ «فإن علم الحرمة حُدَ، أما إن ظن الحل فلا يحد بالإجماع ويعزر». ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٤/ ص٢٤؛ و«قال أبو يوسف ومحمد إن علم بذلك فعليه الحد في ذوات المحارم». ابن الهمام، **فتح القدير**، ج٥/ ص٢٦٠.

(٤) انظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٤/ ص١٨ وما بعدها؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٥/ ص٢٤٧ ـ ٢٦٠.

ثابت بالدعوى[١]، وفاقا للجمهور (المالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة[٤])؛ قال أحمد: «كل من درأت عنه الحد ألحقت به الولد، ولأنه وطء اعتقد الواطئ حله فلحق به النسب كالوطء في النكاح الفاسد»[٥].

شروط ثبوت النسب بالاستدخال والتلقيح الاصطناعي:

يدخل في معنى الفراش كل طريقة أنشأت نسلا بشرط أن يكون متكونا من ماء الزوج والزوجة حال قيام الزوجية، فيدخل هنا الاستدخال والتلقيح الصناعي هاتين الطريقتين اللتين يمكن من خلالها إخصاب ماء المرأة بماء زوجها بغير الطريق الطبيعي المعروف، ففي حال حدوث حمل بها فإنه ينسب للزوج استنادا لقاعدتي (الولد للفراش) و(الشارع متشوف لإلحاق النسب)، بالشروط التي عرفناها سابقا في التلقيح الاصطناعي، وبما سنعرض له من شروط الاستدخال.

الاستدخال:

هو الصورة البدائية لطريقة التلقيح الاصطناعي؛ ومعناه استدخال المرأة منّيا في فرجها، سواء أكان من ماء زوجها أو من غيره[٦]، وهي صورة انتشرت كثيرا بين المشعوذين بغية مساعدة زوجة الرجل العاقر على الإنجاب.فهل الاستدخال في كل صوره يثبت نسبا؟

أكثر الفقهاء مناقشة لموضوع «الاستدخال» هم الشافعية[٧]، حيث نوقش الموضوع بتفصيل كبير، مؤكدين على مجموعة من النقاط، منها؛ هل الاستدخال بمثابة الوطء؟ وهل من شروط الاستدخال أن يكون المني محترما؟

وقد اختلفوا في هذا الشرط فمنهم من شرط احترامه حال الخروج، وذهب

---

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ج٥/ ص٢٥٠؛ المرغيناني، الهداية، ج٢/ ص ٣٤٤.
(٢) الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، (دار الفكر)، ج٤/ ص١٥٣.
(٣) الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص ٤٤٢.
(٤) ابن قدامة، المغني، ج٨/ ص ١٨٣.
(٥) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٤٣٢.
(٦) انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص٧٩؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص٣٥٠.
(٧) انظر: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص٧٩.

البعض الآخر إلى اشتراط احترامه حال الدخول، ومنهم من ذهب إلى القول بشرط احترامه حال الخروج والدخول (أي الاستدخال).

وقد ناقش الباحث ياسين بن ناصر كل هذه الأقوال وخرج بما ملخصه أن الاستدخال يثبت به النسب، فهو كالوطء في تأدية الغرض المطلوب (الحمل)، سواء أكان المستدخل محترما أو غير محترم؛ قياسا على الذي وطء الأجنبية ظانا أنها زوجته، فالنسب لاحق به[1]. والتيقن من أن الماء المستدخل محترم أم لا يبدو أمرا ميسورا، فهو من المسائل السرية للأزواج والتي لا يباح بها بأي حال من الأحوال الخوض فيها، حتى بين الأزواج أنفسهم.

أما أن تستدخل الزوجة ماء غير زوجها؛ «فإن هذا يكون محرما شرعا لما يترتب عليه من اختلاط الأنساب، بل ونسبة ولد إلى أب لم يتخلق من مائه، وهذا الإدخال والتلقيح به إذا حدث الحمل منه يكون في معنى الزنا»[2].

الطرق الأخرى لإثبات النسب:

يعد الفراش السبب الحقيقي للنسب لأنه المنشئ له، أما الطرق الأخرى مثل الإقرار والبينة أو الاستلحاق وغيرها فإنها أسباب مظهرة له فقط؛ حيث إنها تدل أصالة على وجود فراش إلا أن إثبات النسب لم يتحقق بعد، وبخاصة حال حصول دعوى.فلا تفيد هذه الطرق ثبوت النسب بل لإثباته وظهوره[3] بطريق الدعوى والقضاء في حال نكران أو جحود. وهو الأمر الذي جعل الفقهاء يدرسونها في مبحث «ثبوت النسب بالدعوى»[4].

المطلب الثالث:

القاعدة الثانية: مدة الحمل.

تعد هذه القاعدة بمثابة المكمل للقاعدة الأولى، فهي شطرها الثاني في ثبوت

---

(١) الخطيب، ياسين بن ناصر محمود، ثبوت النسب، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٢.

(٢) جاد الحق، **بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة**، ج٢/ ص٣٢٧.

(٣) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧/ ص٦٩٥؛ شلبي، محمد مصطفى: **أحكام الأسرة في الإسلام**، ط٢، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٧)، ص ٦٨٣.

(٤) انظر مثلا: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص٢٥٢؛ المرغيناني، الهداية، ج٣/ ص١٧٣.

النسب حال الزوجية وبعدها؛ فدراسة أدنى مدة الحمل الطبيعي تفيد في إثبات نسب الولد الناشئ حال قيام الزوجية، وأما معرفة أقصى مدة الحمل الطبيعي فإنها راجعة لإثبات نسب ولد المطلقة، والغائب زوجها وزوجة المفقود والمتوفى عنها زوجها. فلا يثبت نسب لمجرد التأكد من وجود الفراش أو شبهه، بل لابد من التيقن كذلك من مدة الحمل التي جاء فيها الولد.

القاعدة الحاكمة للنسب حال قيام الزوجية: أدنى مدة الحمل وقاعدة الولد للفراش:

لم يختلف الفقهاء(١) الأقدمون والمعاصرون في مسألة المدة الأدنى للحمل، فما استنبطه الفقهاء من الآيات الكريمة أكده الطب في العصر الحديث من إمكانية ولادة الطفل لتمام الأشهر الستة، حيث يعرف هذا الوليد بـ«الطفل الخديج»، وقد استنبط علماؤنا أدنى مدة للحمل من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: أقل الحمل ستة أشهر لأن الله تعالى قال (الآيتين) فإذا أسقطت حولين من ثلاثين شهرا بقيت ستة أشهر، وهي مدة الحمل، وهذا من بديع الاستنباط(٢). ومعنى هذا أن الولد الذي يولد لتمام ستة أشهر من وقت الدخول على رأي الجمهور، ومن وقت العقد على رأي الأحناف يلحق نسبه بالزوج، لقيام الفراش في هذه المدة.

القاعدة الحاكمة للنسب بعد الفرقة: النسب بعد الفرقة وأقصى مدة الحمل.

أولا أقصى مدة الحمل:

تفيد معرفة المدة القصوى للحمل في إثبات نسب ولد المعتدة من طلاق أو وفاة، وابن المفقود والغائب، أو المفترق عنها بسبب الزواج الفاسد.

وحيث إن هذه المسألة لم يرد فيها نص سوى ما روي عن السيدة عائشة في

---

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص٣٥٣ ،ص٣٥٨، ص٣٦٣؛ ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٤٧٧؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص ٨٦؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ج٤/ ص٢٤.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد علي بجاوي، (بيروت: دار المعرفة)، ج١/ ص٢٠٢؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ١٤/ ج٢٥/ ص١٥.

قولها «ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل»[١]؛ فإن آراء الفقهاء جاءت متباينة ومختلفة، فمنهم من ذهب إلى أن أقصى الحمل سنتين وهم الحنفية[٢]، ويرى الشافعية أن غالب مدة الحمل تسعة أشهر، وأما أكثره فهو أربع سنين[٣]؛ وبالرأي الأخير قال الحنابلة، وهو في ظاهر المذهب[٤]، وفي المشهور عند المالكية[٥] هو خمس سنين؛ وخلافا للمالكية ذهب محمد بن عبد الله بن عبد الحكم إلى أن أقصى مدة الحمل (سنة قمرية)[٦]، وهو مذهب الظاهرية أيضا[٧]. والحقيقة أن مجمل الآراء اعتمد فيها الفقهاء على روايات النساء، فقد جعل الفقهاء العرف والعادة معتمدهم حيث لا نص؛ فهذه المرأة تدعي أنها حملت ثلاث سنين بابنها، والأخرى تدعي أن جارتها فلانة حملت بأولادها مدة الأربع سنوات، وغيرها مما رواه الفقهاء في كتبهم، «ومما شجع الفقهاء على هذا التوجه، ما علموه من قصد الشريعة إلى الستر على الأعراض والتضييق ما أمكن على الاتهام بالزنا»[٨].

أما الأحناف فإن معتمدهم قول السيدة عائشة المتقدم، فقد قال ابن الهمام: «ولا يخفى أن قول عائشة رضي الله عنها مما لا يعرف إلا سماعا، وهو مقدم على المحكي لأنه بعد صحة نسبته إلى الشارع لا يتطرق إليه الخطأ»[٩]. وقولهم هذا نقضه الإمام ابن حزم[١٠] بقوله: «أن جميلة بنت سعد (ناقلة القول) مجهولة، لا

(١) رواه الدارقطني. أنظر: الدارقطني، علي بن عمر: **سنن الدارقطني**، (دار المحاسن للطباعة، ١٩٦٦)، ج٣/ ص٣٢٢.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص٣٦٢.

(٣) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص٨٧.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص ٤٧٧.

(٥) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٣/ ص٤٠١؛ القرافي، **الفروق**، الفرق الخامس والسبعون والمائة، ج٣/ ص ٢٠٣.

(٦) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص ٢٦٨.

(٧) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: المحلى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج١٠/ ص ١٣٣.

(٨) الريسوني، أحمد: **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية**، ط١، (مكناس: مطبعة مصعب، ١٩٩٤)، ص ٢٩٤.

(٩) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٤/ ص ٣٦٢؛ المرغيناني، الهداية، ج٢/ ٢٨٢.

(١٠) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح. مولده بقرطبة رمضان سنة ٣٨٤ هـ،

يُدرى من هي. فبطل هذا القول ـ والحمد لله رب العالمين ـ »[1].

وأما باقي الأقوال[2] فإن الطب ينفي أكثرها، حيث ثبت علميا أن أقصى مدة الحمل هي تسعة شهور بتمامها يضاف لها أسبوعان للاحتياط، (أي ٢٨٠ يوما)، وبعدها (أي هذه المدة) لا يمكن للجنين أن يبقى حيا، مما يدفع الأطباء إلى إجراء العمليات القيصرية لكل تأخر عن الأشهر التسعة[3]. أما ما روته النساء فمما يدخل في دائرة تأخر حيض المرأة لسبب من الأسباب كالرضاع[4] حيث إنه يعد سببا قويا

قال ابن بشكوال: كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة. وكان حافظا عالما بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، من تواليفه: المحلى، الفصل في الملل والأهواء والنحل، **الإحكام في أصول الأحكام**، وكتاب الإجماع ومسائله، وغيرها، توفي في شعبان سنة ٤٥٦ هـ. أنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣/ ص٣٢٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨/ ص١٨٤.

(١) ابن حزم، المحلى، ج١٠/ ص ١٣٢.

(٢) انظر في مناقشة الأقوال: ابن حزم، المحلى، ج١٠/ ص ١٣١ ـ ١٣٣؛ الخطيب، أحكام المرأة الحامل في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٠ ـ ١٠٩.

(٣) - Richard J. Wagman: The New Complete Medical and Health Encyclopedia, (Chicago: J. G Ferguson Publishing Company, 1990), V1/p. 250; Robert Yangson: The royal society of medecine encyclopedia of family health, 1st Edition, (London: Bloomsbury Publishing Plc, 1995), p46.

وأنظر أيضاً: الموسوعة **الطبية الحديثة**، ج٣/ ص ٥٣٦؛ وأنظر أيضا ما نقله الدكتور يحي الخطيب من آراء **للأطباء في هذا الموضوع**، أحكام المرأة الحامل، ص ١٠٥؛ وقد نقل الأستاذ الريسوني مثل هذا القول عن أطروحة دكتوراه في هذا الموضوع مكتوبة باللغة الفرنسية، فأثبتت هذه الدراسة أن متوسط مدة الحمل مائتين وستة وستين يوما (تسعة أشهر إلا أربعة أيام) وكانت أقصى مدة حمل فيها هي عشرة أشهر ـ مع العلم أن هذه الإحصاءات كلها تعتمد كون الشهر ثلاثين يوما. لكن إذا أخذنا الحساب بالأشهر القمرية، فإن بضعة أيام خمسة أو ستة ستزاد إلى الشهور المذكورة ـ ودقة هذه الدراسة تأتي ـ بالإضافة إلى سعتها ـ من كونها اتخذت موعد بدء الحساب هو وقت التبويض لدى المرأة، الموافق أو المقارب لموعد الجماع المنتج. وهذا الوقت هو الوقت الحقيقي للحمل.

انظر أطروحة الدكتورة فضلي بكلية **الطب بالرباط**، برقم ٤٧٨ ـ سنة ١٩٨٥، بعنوان fatima Fadhli, la duree' moyenne de la grossesse normale (A propos de 100 cas), pp. 56-68. نقلا عن الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، ص٢٩٥.

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص ٦٩؛ الدردير، الشرح الكبير، ج٢/ ص ٤٧٨.

يمنع مقدم الحيض لحين جفاف الحليب من ثدي المرأة المرضع، وبانخفاض هرمونات الحليب[1] فإن الحيض يعود إلى المرأة فتحمل بعده مباشرة في حال عدم استعمالها لأي عازل أو مانع للحمل؛ فيقال إن المرأة حملت سنتين أو أربع سنين وهي مدة اختفاء الحيض، وعلى أساس أن الحيض سينقطع حتما للحمل، حيث لا تبييض في فترة الحمل ومن ثم لا إخصاب، ولا حيض. وهي أمور تصدق فيها المرأة في العصر القديم، خاصة إذا كانت من النساء اللواتي عهدن صادقات؛ ومن ثم لا يمكن نكران هذه القصص، و لا أقول إن الأقوال المروية عن الفقهاء «إنما هي أخبار مكذوبة فعلا، نسبت زورا إليهم» كما ذهب لذلك الدكتور عبد الغفار سليمان البندراني ـ محقق كتاب «المحلى» ـ إنما أقول إن النساء لم يكذبن بل روين واقع حالهن، فكل انقطاع حيض فسّرنه حملا، والحقيقة غير ذلك، فأسباب انقطاع الحيض كثيرة كما تقدم، وهو ما ثبت طبيا، وتعرفه النساء عادة.

ثانيا: وقت ثبوت النسب بعد الفرقة.

فإذا كانت الفرقة قبل الدخول، فعلى رأي الجمهور لا يثبت النسب سواء جاءت المرأة بولد لأقل أم لأكثر من ستة أشهر. أما الأحناف الذين يثبتون كون العقد مظنة للفراش فإن جاء الولد لأقل من ستة أشهر من وقت العقد، فلا يثبت النسب، وإلا فهو لاحق بالزوج.

وأما بعد الدخول، فإن الفرقة تكون بطلاق رجعي أو بائن، أو فرقة لوفاة، أو فقد وغيبة. والرأي الراجح عند الفقهاء أن الولد إذا ولد قبل مضي أقصى مدة الحمل، من يوم الطلاق أو الفراق؛ فإن نسبه ثابت للزوج. وإذا جاء بعدها كمضي السنة الشمسية، فإن النسب غير لاحق به، بل هو افتراء من مفارقة تريد بهذا الولد تحقيق مرادها في الميراث، أو نفي الفاحشة عن نفسها وقد أتتها. غير أن الأحناف لهم تفصيل في المطلقة وغيرها من المفترق عنهن، في التفرقة بين الطلاق الرجعي والبائن، وفي التمييز بين التي أقرت بانقضاء عدتها وغيرها كما سيتبين لاحقا[2]؛

---

(١) المدة التي ينخفض فيها هرمون الحليب ورجوع الحيض مرة أخرى للمرأة المرضع، تختلف من امرأة إلى أخرى.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص ٣٥٢؛ المرغيناني، الهداية، ج٢/ ص ٢٨٠؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص٨٦ وما بعدها.

مما يمكن الاستفادة منه مع الأخذ بعين الاعتبار أن أقصى مدة الحمل هي (٢٨٠ يوماً).

المطلب الرابع:

القاعدة الثالثة: العدة وبراءة الرحم.

هذه القاعدة يعمل بها متكاملة مع القاعدة المثبتة لأقصى مدة الحمل؛ فلا يثبت نسب ولد المعتدة إلا بعد تقدير العدة و نوعها، وتقدير أقصى مدة الحمل؛ حيث لا يخفى على أحد أن تشريع العدة في الإسلام له غايات وحِكم عديدة، هي كما بيّنها الخطيب الشربيني في تعريفه للعدة، فقد قال: «العدة اسم لمدة تتربص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوجها»(١). وإضافة إلى الجانب التعبدي في تشريع العدة، فقد شرعت كذلك لصيانة الأنساب من اختلاط قد ينشأ نتيجة اختلاط ماء الزوج الأول للمرأة وزوجها الثاني. ففي العدة يتم التيقن من براءة الرحم، أو حدوث حمل، فلا تنتهي العدة الواجبة بمقدارها، بل تمتد إلى أن يوضع الحمل صيانة للولد من حمل الغيلة، قال تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، ويظهر الجانب التعبدي في عدم انقضاء العدة بالقرء الواحد رغم أنه كاف للتأكد به من انعدام حمل للمرأة، لكنها شرعت حفظا لجانب مفارقها بالطلاق أو الوفاة أو الغيبة؛ أو بالأصح حفظا لقدسية الزواج، لكونها كانت فراشا لزوجها؛ وإلا فلم لم تشرع عدة لغير المدخول بها حيث قال رب العزة: ﴿فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾ [الأحزاب: ٤٩]؟ فلا فراش للمعقود عليها وغير المدخول بها؛ ففي مدة العدة تسترجع المرأة حياتها الزوجية السابقة، لتتذكر طيبها، فتحفظ الجميل لمفارقها، وفي تذكر سيئها موعظة وعبرة وندم، مما يفيد في البناء لحياة جديدة تعقد فيها المرأة العزم على الإصلاح من شأنها، وسلوك الدرب الحسن الذي يرفع من شأن الزواج في أعين الآخرين، ومما يعود على النسل والأولاد بالنفع والخير.

والعدة أنواع تختلف باختلاف نوع النساء، فهناك عدد بالقروء، وأخرى بالشهور، وثالثة بوضع الحمل، كما أن النساء يختلفن من ذوات الحيض أو غير

---

(١) الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص ٧٨.

ذوات الحيض، إما صغار وإما يائسات، وإما مستحاضات أو مرتابات بالحمل. واليائسات من النساء فعدتهن ثلاثة أشهر قال تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق: ٤]. أما ذوات الحيض المعتادات فعدتهن ثلاثة قروء، قال تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨][١].

أما عدة زوجة المفقود فقد اختلف فيها الفقهاء على أقوال ؛ فمنهم من يجعل لها عدة وفاة بعد أن تنتظر أربع سنين من يوم رفع أمرها للقاضي الذي يحكم بوفاته؛ وهو رأي المالكية والحنابلة[٢]، مستندين إلى قول وعمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المسألة، مع موافقة الصحابة له وتركهم إنكاره[٣]، وأما الشافعية والحنفية فذهبوا إلى أنها تبقى على حالها حتى يتحقق من موته، قال الشافعي: «لا تعتد امرأته ولا تنكح أبدا حتى يأتيها يقين وفاته، فلا عدة على زوجة إلا من وفاة أو طلاق»[٤].

وتظهر أهمية التنوع في العدة بين الأقراء والشهور، لمعرفة الجانب المغلب لها؛ فإن كان المراد بها التأكد من براءة الرحم فإنها تحسب بالقروء، وإذا كان المراد منها الجانب التعبدي كالتفجع على الزوج فتحسب بالشهور.

ثبوت نسب المولود بعد العدة:

يثبت نسب الولد المولود بعد العدة للزوج المفارق، وصاحب الفراش في حال ولادته لأقصى مدة الحمل من وقت الفراق، فالنسب بعد الفرقة تتدخل فيه

---

(١) انظر أكثر تفصيل: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص٦٦ وما بعدها؛ ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٣٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٤٤٨ وما بعدها؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧/ ص٦٢٤ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٤٨٩. وفي المسألة تفصيل كثير في المذهب.

(٣) جاء في الموطأ: «حدثني يحي عن مالك عن يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال: أيما امرأة فقدت زوجها فلم تدر أين هو فإنها تنتظر أربع سنين ثم تعتد أربعة أشهر وعشراً ثم تحل». الموطأ، كتاب الطلاق، باب: عدة التي تفقد زوجها، رقم ٤٤، ص٤٧٧.

(٤) الشافعي، الأم، ج٥/ ص٣٦٤؛ أنظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص٩٧؛ السرخسي، المبسوط، ج١١/ ص ٣٥.

أقصى مدة الحمل؛ فإذا كان الأحناف يرون أنها سنتين فالنسب ثابت للزوج لهذه المدة، ومثله عند المذاهب الأخرى مع اعتبار أقصى مدة للحمل عندهم.

وبناء على ما تقدم من الإثبات العلمي لأقصى مدة الحمل فإن نسب المولود بعد عدة الفرقة يثبت كالآتي؛ بالاعتماد على رأي الأحناف في التفرقة بين الإقرار وعدمه للعدة:

١ ـ إذا كانت الفرقة لطلاق، ولم تقر المرأة بانقضاء عدتها؛ فإن الولد ينسب لمطلقها سواء أتت به لأقصى مدة الحمل أو أقلها من وقت الطلاق؛ ويثبت النسب في هذه الحال احتياطا، استنادا لقاعدة (الشارع متشوف لإلحاق النسب)، حال كون الطلاق رجعيا، فإن الزوج يملك فيه مراجعة زوجته. أما إذا جاءت به لأقل من أقصى مدة الحمل، فإن نسبه ثابت منه ولكن المرأة تبين من زوجها. وفي احتمال وجود الشبهة، بأن كان الطلاق بائنا، فوطئها الزوج غير عالم بالتحريم، فيثبت النسب لأقصى مدة الحمل، إذا ادعاه؛ وقيل لا يثبت، وإن ادعاه(١).

٢ ـ وإذا أقرت المرأة بانقضاء عدتها لطلاق رجعي أو بائن، وفي وقت يمكن فيه تصديقها، بأن كانت المدة تحتمل انقضاءها، وجاءت بولد لستة أشهر من وقت الإقرار، ثبت النسب لا محالة لمطلقها. أما إذا جاءت المبتوتة بولد لتمام سنتين من وقت الفرقة، لم يثبت نسبه إلا أن يدّعيه(٢).

٣ ـ وأما المعتدة من وفاة، والتي تلد بعد الإقرار بانتهاء العدة، فإن النسب ثابت للزوج المتوفى إذا جاءت به لأقل من ستة أشهر من وقت الإقرار، أما بعدها فلا يثبت.

أما إذا لم تقر بانقضاء العدة، وجاءت بالولد لأقصى مدة الحمل من يوم الوفاة؛ فنسبه ثابت للزوج المتوفى(٣).

وتبقى خلاصة المسألة عند المذاهب الأخرى: أن النسب ثابت سواء أقرت المرأة بانقضاء العدة أو لم تقر، فالأمر سيان، ما دامت جاءت بالولد لأقصى مدة

---

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص٣٥٢.

(٢) المرغيناني، بداية المبتدئ، ج٢/ ص٢٨٠.

(٣) قارن مع ما جاء في: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٤/ ص٣٥١ ـ ٣٥٦؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ، ج٢/ ص ٢٨١..

الحمل، كما هو ثابت بقول الشافعي «وإذا طلق الرجل امرأته طلاقا يملك فيه الرجعة أو لا يملكها، فأقرت بانقضاء العدة أو لم تقر بها حتى ولدت ولدا لم يجاوز أربع سنين (لأنها أقصى مدة الحمل عنده) من الساعة التي وقع فيها الطلاق أو أقل فالولد لا حق بالأب لأكثر ما يكون له حمل النساء»[1].

استدراك وتعقيب:

في مطالعة مفصلة ودقيقة من الباحثة حول ثبوت النسب بعد الفرقة في الكتب الأمهات في الفقه الإسلامي، وما كتبه المعاصرون حول الموضوع؛ لم يخل كتاب من تفصيل لآراء العلماء في المدة التي يمكن أن يثبت فيها النسب للولد الذي يلد بعد الفراق بين الزوج وزوجته سواء لطلاق أو غيبة أو وفاة، معتمدين على آراء الفقهاء الأقدمين في أقصى مدة الحمل، والتي ثبت في العصر الحديث مخالفة أكثرها لرأي الطب والاستقراء الواسع للولادات التي لا يمكن أن تتم لأكثر من عشرة أشهر إن لم تكن على التدقيق تسعة أشهر وأسبوعين. وخلافا لما هو معروف فإن الباحثين المعاصرين[2] لا يزالوا على البحث في ثبوت النسب بعد الفرقة على طريقة الأقدمين من علمائنا الأجلاء، «وإذا كان لفقهائنا قديما بعض العذر فيما ذهبوا إليه، فإننا اليوم أصبحنا أكثر فأكثر على بيّنة من الأمر؛ بفضل تقدم الأبحاث والدراسات في هذه القضية، وبفضل تقدم وسائل الفحص والكشف والمراقبة»[3]، فأي فائدة وأي أهمية نجنيها من البحث في مسائل بطرق صارت غير مجدية، بل مجلبة للانتقاد، مما يتعارض مع الأفق الواسع، لعلمي الفقه وأصول الفقه، الذي تأسس على يدي علمائنا الأعلام؟!!

---

(١) الشافعي، الأم، ج٥/ ص٣٥٥؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص٨٧.

(٢) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧/ ٦٦٣ ـ ٦٨٥؛ بدران، حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٨ وما بعدها؛ شلبي، أحكام الأسرة، ص ٦٩٠؛ الخطيب، ياسين، ثبوت النسب، ص ٧٨.

(٣) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص ٢٩٥.

المبحث الثاني

مقاصد الشارع
في تحريم التبني ورعاية اللقيط

المطلب الأول:
مقاصد تحريم التبني.

حرم الله التبني تحريما أبديا وفي آية واحدة، لا متدرجا ولا منجما في تحريمه؛ فقد قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ﴾ [الأحزاب: ٤ ـ ٥].

تبين الآية القرآنية حقيقة لا مفر منها، وهي أن المتبنى ليس ابنا صلبيا، ولا حقيقيا؛ بل هو دعيّ فقط؛ «فالأدعياء جمع الدعيّ، وهو الذي يدعى ابنا لغير أبيه، أو يدّعي غير أبيه، والمصدر الدِّعوة بالكسر، فأمر الله تعالى بدعاء الأدعياء إلى آبائهم الصُلُب»[1]. أما القول بأنه ابن مجرد قول بالفم عارٍ عن الحقيقة؛ فلا ينشئ التبني علاقة دم أو قرابة أو مصاهرة أو رضاع، هذه العلاقات التي لها دور في تحريم بعض الأنكحة، وفي نشوء وثبوت بعض الحقوق. بل على العكس من ذلك فالتبني يشوه ويخرب هذه العلاقات التي تنشئها آصرة النسب، وعلى أساس عقد الزواج بين رجل وامرأة، حيث إن ضوابط عقد النكاح في الشريعة الإسلامية أساس

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٤/ ص١٢١.

لنشوء أواصر القرابة والمصاهرة والرضاع، وحفظ النسب هي قواعد البناء؛ فالأسرة بجميع شبكاتها وأواصرها من (القرابة، والمصاهرة، والرضاع) تنبني على أساس عقد الزواج، والنسب يرتفع بها بناءً متكامل البنيان[1]. وفي التبني دخول عنصر غريب وشاذ عن البناء الأسري، مما يكون سببا في هدم البناء كله، فتنحل روابط الشبكة، وتنهدم القواعد الضابطة للزواج (المحرمات بالنسب، والمصاهرة، والرضاع).

كما تضيع مقاصد تشريع التوارث بالتنازع بين العنصر الدخيل (الدعيّ) وبين العناصر الحقيقية للأسرة؛ حيث إن نظام التبني في الجاهلية كان لا يمانع في ميراث المتبنى من متبنيه، فجاءت الشريعة الإسلامية بتحريم هذا النظام، ولم تترك الإرث مطية لكل راكب؛ بل حددت أسبابه وضبطت موانعه، قال تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفال: ٧٥]، وأصبحت أسباب الميراث هي الزوجية والقرابة[2].

وفي سياق تحريم بعض الأنكحة جاء تحريم نكاح زوجة الابن الصلبي، لا المتبنى؛ ففي إبطال نظام التبني أبطلت كذلك أحكامه، ومنها تحريم الزواج بزوجة الدعيّ، فجاءت حكمته تعالى بإبطال ذلك وجعلها حليلة، قال رب العزة: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]. إذا وقفنا وقفة متأملة عند هذه النقطة، وهي تحريم العرب في الجاهلية الزواج من حليلة الابن الدعي، نصل إلى نتيجة هي غاية في الخطورة، وهي عظم المكانة التي كان يحتلها المتبنى في قلب متبنيه؛ هذا الابن الذي لا يعرف له أب، وهذه حقيقة أولى. أما الحقيقة الثانية

(١) في تحريم التبني، وبناء الأسرة على مقومات أواصر القرابة والمصاهرة والرضاع، نعد اتجاها جديدا في دراسة الأسرة، اتجاها يختلف عما عهد عند علماء الاجتماع، وهنا يجدر الاهتمام بدراسة الشبكة التي يعقد خيوطها البناء الأسري في الشريعة الإسلامية، لا أن ندرس هذه الروابط بطريقة تجريدية لا توحي بشيء سوى أن نقول كما قال أحد في دراسته لطبقات المحارم في الإسلام، فقد قال: «هذه المحرمات لم يرد نص خاص أو عام في علتها، وأيا كانت العلة إن وجدت فعلينا أن نسلم بأن اختيار الله وراءه حكمة ومصلحة سواء علمناها أو جهلناها... بل علينا أن نسلم بها تسليما» ؟! الجرداوي، الإسلام وعلم الاجتماع العائلي، ص ١٣٥.

(٢) ويضاف إليها الولاء، غير أنه لم يورد لأنه غير معمول به في الوقت الحاضر لانعدام الرق.

والتي تقف مقابلة لتلك، وفي الوقت نفسه تناقضها تمام المناقضة؛ هي مدى اعتزاز العرب بالنسب آنذاك؛ بين هذا وذاك تناقض صارخ كان يعيشه المجتمع الجاهلي، مما يوحي بمدى الاهتزاز والضعف الذي كان يميز المجتمع؛ فلهذا جاء تحريم نظام التبني لغرض إعادة التماسك للمجتمع، وإعادة بناء روابط وإحكامها بضوابط لا تنخرم لأنها شرعت من قبل العلي القدير القائل: (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)؛ لأن القول بأن المتبنى ابن هو قول الفم فقط؛ أما قوله تبارك وتعالى فهو الحق، وما عداه باطل؛ فإنشاء علاقة أبوة أو بنوة بهذه الطريقة مما لا يمكن عقلا وشرعا؛ فليس من السهولة إنشاء علاقة بناء على قول بالفم؛ بل إن هذه العلاقات قوامها متين ودعائمها صلبة، فلا تتأسس إلا بقاعدة شرعية هي حديث الرسولﷺ (الولد للفراش)، فالابن هو المتولد من اختلاط الأمشاج (ماء الرجل وماء المرأة)؛ فقوله تبارك وتعالى هو القول الحق في إلغاء نظام كامل لأنه نظام بني على الغرر والزيف والكذب. والشارع الحكيم هو المبين للطريق السوي في بناء الأسرة وبشبكاتها المختلفة، فهو ﴿يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾، وسبيله هو الأحق بالاتباع. وهو المبيّن في الآية نفسها، فقد قال تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾.

ومعنى الآية واضح في إرشاده تبارك وتعالى المؤمنين إلى إلحاق نسب المتبنى بوالده الذي ولد على فراشه، ففي حفظ نسبه لأبيه هو العدل والحق؛ وفي حفظ النسب عموما حفظ لحق الأب وحق الأم وحق الابن نفسه، كما علمناه سابقا؛ فمن العدل إلحاق نسب الابن بأبيه لتقوم الحقوق بينهما، الحقوق الأسرية بجميع أنواعها. أما في حال تعذر معرفة الأب، فإن المتبنى يُرعى ويُكفل على اعتبار أنه أخ في الدين، ولا ندعه وشأنه لأن في هذا مضيعة له وقد كان يدعى ابنا، ودعوة الشارع الحكيم في اتخاذه أخا «هي علاقة أدبية شعورية لا تترتب عليها التزامات محددة كالتزام التوارث والتكافل في دفع الديات، ووجوب النفقات، وتحريم المحرمات، لأنها التزامات النسب بالدم»[1]. ففي إلغاء نظام التبني إلغاء لالتزاماته التي من شأنها أن تثير حفيظة باقي أفراد الأسرة على العنصر الدخيل؛ فعدّه أخا في الدين، لا يثير أية شبهة مما يمكن أن تهز روابط ومقومات البناء الأسري.

---

(١) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ط ١١، (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)، ج٥/ ص٢٨٢٦.

الهداية الربانية التي جاءت مبينة في هذه الآية في إبطال حكم التبني، وإلحاق نسب المتبنى بأبيه ما أمكن معرفة ذلك؛ هذا الإرشاد الرباني لم يكن ليعرف له طريقا إلى قلوب المسلمين بيسر وسهولة، فقد يقع الحرج في قلوب الكثيرين، مما لا يمكن أن يزيله التحريم المؤبد والذي لم يأت منجما متدرجا فيه، فالفطرة الإنسانية قد تشوبها بعض الشوائب من رواسب الجاهلية. والقرآن الكريم لم يغفل هذه الحقائق الوجدانية، فالتشريع القولي للتحريم رافقه تشريع عملي، «حتى لا يبقى أدنى أثر من الحرج»[1]، في عمل سيد الخلق أجمعين، فهو أقدر شخص على حمل هذه المسؤولية، وهذه سورة الأحزاب أشارت إلى كل المراحل التي مر بها التشريع العملي الفعلي للرسولﷺ؛ قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]. وقال أيضا: ﴿مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾﴾ [الأحزاب: ٣٨]. وقال رب العزة: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠][2].

المطلب الثاني:

الفرق بين التبني والإقرار.

يذهب الفقهاء إلى إمكانية إظهار نسب مجهول بأحد طرق دعوى النسب؛ مثل الاستلحاق أو الإقرار وغيرها مما أثبته الفقهاء وتوضح في أقوالهم ودون اللجوء

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٢/ ص٣٩؛ أنظر أيضا: الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج ١٣/ ج٢٥/ ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٢) راجع تفصيل زواج الرسولﷺ من زينب بنت جحش رضي الله عنها زوجة وحليلة متبنيه (قبل نزول تحريم التبني) زيد بن حارثة رضي الله عنه، عند: الرازي، **تفسير الرازي**، مج١٣/ ج ٢٥/ ص ٢١٣ ـ ٢١٥؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج٣/ص ١٤٩٢؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٢/ ص٣٩؛ قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥/ ص ٢٨٦٤ ـ ٢٨٧١.

إلى طريق التبني: اعتمادا على قاعدة (الشارع متشوف لإثبات النسب)، ثم تطبيق كل الشروط المرتبطة بقواعد الإثبات. فالإقرار بنسب أُلحق بالنفس يشترط فيه أن لا يكذبه الحس ولا الشرع، ومثال الحسي أن يكون المقر في سن يمكن أن يكون منه المقر به، فلا يكون خصيا مثلا ويقر بنسب ما! وأما مثال الشرعي، بأن يكون المستلحق معروف النسب من غيره أو ولد على فراش صحيح.أما المنفي بوطء شبهة أو نكاح فاسد فيجوز لغيره أن يستلحقه لأن إقامة البينة على النسب عسيرة[1].

وهذا الموضوع أخذ نصيبه في البحث عند الباحثين المعاصرين بغرض حل مشكلة اللقطاء، وعدم الاضطرار للجوء للتبني في حال عقم الزوجين؛ فالمتبني «يستطيع ـ إذا لم يكن للمتبنى أب معلوم ـ أن يدعي بنوته، أي على سبيل الإقرار بهذه البنوة، وتسري بعد ذلك أحكام أبناء الصلب على هذا الابن الذي كان دعيًا. والتبني يشمل الصور الآتية بالنسبة للمتبني:

١ ـ المتبنى الذي ليس له أب معلوم.

٢ ـ المتبنى الذي له أب معلوم.

٣ ـ المتبنى الذي يلحق نفسه بأسرة أو قبيلة وليس له أب معلوم.

٤ ـ المتبنى الذي يلحق نفسه بأسرة أو قبيلة وله أب معلوم.

أما الأول والثالث فيمكن أن يصير كل منهما بالإقرار ببنوتهما أبناء صلب لهم حقوق أبناء الصلب كافة. وأما الثاني والرابع فلا يمكن أن يتحقق لهما ذلك ولو بالإقرار لوجود آبائهم الحقيقيين والعلم بهم، ويعتبر عملهم هذا جريمة كبرى»[2].

وإلى الرأي نفسه ذهب د/ بدران أبو العينين بدران في قوله: «الإقرار اعتراف بنسبة حقيقية لشخص مجهول.. وأنه خلق من مائه، سواء **أكان صادقا في الواقع أم كاذبا**، فتثبت لهذا الولد شرعا جميع أحكام البنوة، وإن كان كاذبا في الواقع فعليه إثم كذبه وادعائه»[3]!

---

(١) انظر: النووي، المنهاج وشرحه **مغني المحتاج**، ج٣/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥؛ ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص٣٩٦؛ المرغيناني، الهداية مع تكملة شرح **فتح القدير**، ج٨/ ص٣٩٣.

(٢) حمد، **موضوع النسب في الشريعة والقانون**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٣) بدران، حقوق الأولاد، ص ٤١.

والسؤال الذي يطرح هنا:

هل يمكن واقعا حل قضية التبني والالتقاط بالإقرار بالبنوة أو الاستلحاق أو البينة»[1]؟

وما هي شروط الإقرار حتى يمكننا إلحاق نسب اللقيط إقرارا بغير ما هو كائن حقيقة؟

الإقرار وشروطه:

الإقرار في الفقه الإسلامي هو: «إخبار عن ثبوت الحق»[2]، أي الاعتراف بوجود حق ما للإنسان، وهذا الحق مالي وغير مالي؛ بحيث «يثبت حق للغير على المخبر»[3]. والإقرار حجة قاصرة على المقر وحده، لا تتعداه إلى غيره[4]، وهو حجة بأصله لا يحتاج إلى بينة أخرى.

والإقرار بالنسب هو أحد أنواع الإقرار في الفقه الإسلامي، وقال المالكية هو «الاستلحاق»، قال ابن جزي» الإقرار استلحاق الرجل ولدا، أو والدا بشرط أن لا يكون للمستلحق نسب معروف، وأن يصدقه، وأن يكون مثله في السن يولد للمستلحق»[5]. فإضافة إلى التعريف، وضّح ابن جزي أحد أنواع الإقرار، وشروطه، والتي لا يوجد فيها اختلاف بين الفقهاء سوى في أمور طفيفة وتفصيلات تفريعية.

والإقرار قسمان:

١ ـ إقرار بنسب يحمله الإنسان على نفسه، كالإقرار بالأبوة، والبنوة.

٢ ـ وإقرار بنسب يحمله الإنسان على غيره، وهو ما عدا الإقرار بالأبوة والبنوة، كالإقرار بالأخوة والعمومة. وفوائد هذا الإقرار تظهر أكثرها في إلحاق

---

(١) حمد، موضوع النسب، ص ٢٥٧.

(٢) المرغيناني، الهداية، ج٣/ ١٧٨؛ قاضي زاده، شمس الدين أحمد بن قودر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (تكملة شرح فتح القدير)، ج٨/ ص٣١٧.

(٣) الموسوعة الفقهية، مادة: إقرار، ج٦/ ص٤٦.

(٤) قاضي زاده، تكملة شرح فتح القدير، ج٨/ ص٣٢١.

(٥) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص ٣٩٥.

وارث جديد؛ ولذلك ترى أن الفقهاء شرطوا لصحة هذا الإقرار، إضافة إلى الشروط المشتركة بين النوعين؛ شرط آخر هو أن يجمع الورثة على صحة الإقرار[١].

شروط الإقرار:

١ ـ أن يكون المقر بالنسب مكلفا، بالغا، وعاقلا.

٢ ـ أن يكون المدعى به ممكن الثبوت من المدعي، كأن يولد مثله لمثله، بأن لا يكذبه حس ولا شرع. وأوجب المالكية أن يبيّن المقر وجه ثبوت النسب «كاستلحاق من ولد ببلد بعيد علم أنه لم يدخله»[٢]، وكما يقول أبو زهرة «فظواهر الحال تناقض الإقرار»[٣]، وهو الأمر الذي يحدث الآن وفي أحيان بكثرة كأن يتبنى شخص لقيطا يحضره من المستشفى، أو يقر أنه ابنه وهو عاقر، أو أن اللقيط جيء به من بلد غير بلده كما يحدث مع أبناء اللاجئين (الفلسطنيين، والبوسنيين) في العصر الحاضر، والحقيقة أن شرط المالكية من الأهمية بمكان أن يعمل به، حتى لا يدعي أيا كان أن هذا ابنه، وهو في الحقيقة كاذب، فلا نقول بما قال د/ بدران» وإن كان كاذبا في الواقع فعليه إثم كذبه وادعائه»، الأولى بالقاضي أن يقلب النظر في دعوى النسب وينظر في ظواهر الحال، لأنه الأحوط لحفظ الأنساب، وللخروج من دائرة شبهة الحرام في إيقاع التبني بصورة غير صورته المعهودة.

٣ ـ أن يكون المقر به مجهول النسب.

٤ ـ ألا يكذب المقر في إقراره، فإذا كذّبه بطل إقراره، قال السرخسي: «متى ثبت النسب بإقراره لم يكن له أن ينفيه بعد ذلك لكون الإقرار حجة عليه. فإن قيل: أليس أن النسب يثبت من الزوج بفراش النكاح ثم يملك نفيه باللعان. قلنا: لأن ثبوته هناك بحكم الفراش على احتمال أن لا يكون منه فيتصور نفيه. أما هنا فثبوت النسب منه بتنصيصه على أنه مخلوق من مائه فلا يبقى بعده احتمال النفي»[٤].

---

(١) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج٦/ ص٧٦.

(٢) عليش، التقريرات، ج٢/ ص ٤١٢.

(٣) أبو زهرة، محمد: الأحوال الشخصية، ط٣، (دار الفكر العربي، ١٩٥٧)، ص ٣٩٨.

(٤) السرخسي، **المبسوط**، ج١٧/ ص٩٩. أنظر: قاضي زاده، تكملة شرح فتح القدير، ج٨/ ص ٣٩٣؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣/ ص٣٠٤؛ ابن قدامة، المغني، ج٥/ ص٢٠٠؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٣/ ص٣٩٧.

وبعدما تبينت ماهية الإقرار وشروطه، يسهل علينا التمييز بينه وبين التبني، الذي يعد إلحاق ولد بالنسب خلافا للواقع، فما التبني إلا قول بالأفواه كما قال تعالى، والحقيقة خلاف ذلك، وبين الإقرار والتبني فروق شاسعة، تجعل عملية الإقرار ببنوة زائفة هو عين الكذب والزور، وليس الابن من ينسب إلى أبيه فقط، بل إن الواقع يثبت لنا ثمرة تربية اللقطاء واليتامى، والتي تثمر صلاحا أفضل من تربية الابن الصلبي. أليست تربية اللقيط ورعايته، وإخراجه صالحا أفضل من أن يلحق بالنسب على غير فائدة، سوى جناية عذاب الله تعالى في شهادة الزور.

المطلب الثالث:

مقاصد الشريعة في كفالة اللقيط.

إن أبطل الشارع الحكيم إثبات نسب ابن الزنا للذي زنا، فإنه في المقابل أثبت نسبه للتي ولدته، فهي وإن كانت له كارهة فإن الشارع الحكيم أمرها برعاية ثمرة الخطيئة وحضانته حتى يقوى، من باب أولى، لأنه لا معيل له إلا أمه التي حملته تسعة أشهر وولدته، فرعايته مما يمكن أن تكفر بها عن خطيئتها، فهذا المصطفىﷺ يؤخر عن الزانية الحامل الحدّ حتى وضعت وأتمت فطام وليدها.

وإن حدث وأن الزانية أو المغتصبة حملت ولم تجهض حملها ووضعته حيا، ثم ألقت به في العراء فإن الشريعة الإسلامية حثّت على التقاطه ورعايته؛ فهو «نفس محترمة في الشرع الإسلامي، تستحق الحفظ والرعاية، وفي التقاطه إنقاذ لنفس محترمة من الهلاك أو الضياع»[1]. فالشريعة الإسلامية شرعت له أحكاماً كفيلة بحفظه وتعهده حتى يرشد؛ لأن نفسه مصونة محترمة وفي التقاطه إحياء لنفس قال فيها العلي القدير: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢].

وقد توسع الفقهاء الأجلاء في بيان أحكام اللقيط، وقلما يخلو كتاب فقهي من هذا الباب؛ حيث يتم الحديث عَمَّن هو اللقيط؟ ومن له حق الالتقاط، وكيف تتم النفقة عليه؟ فالتقاطه فرض عين على الذي وجده، وقيل هو من فروض

---

(١) زيدان، عبد الكريم: مجموعة بحوث فقهية مقارنة، (بيروت: مؤسسة الرسالة/ بغداد: مكتبة القدس، ١٩٨٦)، ص ٣٥٢.

الكفاية[1]، وبالإضافة إلى حكم التقاطه، فقد بيّن الفقهاء كثيرا من أحكام اللقيط، منها خاصة التي تتعلق بدينه؛ هل يحكم له بدين الإسلام مطلقا، أم إذا وجد في دار الإسلام فقط؟ وهل يصح الانتقال باللقيط والسفر به إلى مكان آخر بعيد عن مكان الالتقاط، وغيرها من الأحكام المهمة والمفيدة، كدعوى نسب اللقيط؛ حيث يعتبر هذا المبحث من أهم أحكام اللقيط في أن يثبت نسبه من أحد ما، مسلما كان أو ذميا، والأولى بالتقاطه المسلم[2].

غير أن الذي نشهده في الوقت الحالي وبالخصوص في الدول المنكوبة لمجاعة أو كوارث طبيعية أو حروب أن الأطفال تلتقطهم الإرساليات التبشيرية النصرانية بالخصوص، بغرض تنصيرهم؛ تحت شعار (إنجيل مقابل طعام) كما يحدث في كثير من الدول الإفريقية، وفي البوسنة والشيشان، وكوسوفا.وفي هذا المجال لا يمكن نكران ما تقوم به بعثات الإغاثة الإسلامية، إلا أنها ليست بنفس حجم الإرساليات التبشيرية. وهذا أحد الأوجه في مشكلة اللقطاء في عصرنا، لأن اللقطاء لم يصبحوا لقيطا واحدا، كما كان يبحث الفقهاء قديماً، ففكرة ولادة طفل غير شرعي ورميه على قارعة الطريق كان من نوادر الأمور؛ لأن عصرهم لم يشهد ما يشهده العصر الحالي من ازدياد اللقطاء بنفس التزايد للأطفال الشرعيين[3]، كما أن العصور السابقة كانت الكفة فيها للمسلمين في الحروب بنشرهم الإسلام، ولم

---

(١) جاء في بدائع الصنائع أن التقاطه أمر مندوب إليه، الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص ١٩٨؛ أيضا: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠/ ص ٢٠٩. والراجح عند الحنابلة أنه واجب على الكفاية لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ ولأن فيه إحياء نفسه فكان واجبا كإطعامه إذا اضطر وإنجائه من الغرق. أنظر: ابن قدامة، المغني، ج٥/ ص ٧٤٧. وهو الرأي الذي رجحه الإمام أبو زهرة «فهو كفاية على كل من يعلم به، ويكون إيواؤه فرض عين على من يراه في مكان ويغلب على ظنه الهلاك إن تركه، وإن لم يخش الهلاك كان إيواؤه مندوبا إليه». أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص ٤٠٠.

(٢) انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ٢ج/ ص ٢٣٢؛ السرخسي، **المبسوط**، ج١٧/ ص١٣٠؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦/ ص ١٩٧؛ ابن قدامة، المغني، ج٥/ ص٧٤٧ ـ ٨٨٢.

(٣) ففي فرنسا مثلا: جاء في تقرير المعهد الوطني الفرنسي للأبحاث الديمغرافية أن ٣٣٠ ألف مولود سنويا يولدون بغير أب معروف. أنظر: الياسين، جاسم بن محمد بن مهلهل: «الفساد والمفسدون»، الوطن، العدد ٨٧٣٥، السنة ٣٩، ٨ ربيع الأول ١٤٢١هـ/ ١٠يونيو ٢٠٠٠، ص٢٤.

تكن فكرة هتك عرض الحربي لتدور في ذهن المجاهد المسلم، فقد أغناه الله تعالى بإباحة التسري. أما الآن والكفار هم الذين يغزون بلاد المسلمين؛ فإن هتك العرض والاغتصاب مما لا يمكن نكرانه، فمما تتناقله وكالات الأنباء عن الاغتصاب الجماعي والفردي الشيء العظيم.

وهذه هيئة «الأمم المتحدة» تصرح عن قرب ولادة ما يقارب سبعة آلاف طفل من سفاح في كوسوفا وحدها، فما بالك بالأرقام الخفية، ثم ضف لكوسوفا البوسنة والشيشان، وغيرها. أما الوجه الثاني فهو الازدياد المتعاظم للقطاء في الوقت الذي انتشرت فيه العلاقات الجنسية غير الشرعية بشكل كبير، رغم أن هؤلاء يستعملون موانع الحمل، إلا أنها لا تسلم في كل الأحوال، فيجد أصحاب الرذيلة في الدور والمستشفيات المخصصة لاستقبال الأمهات «العازبات» ما يمكن أن يريح ضميرهم في التخلص من ثمرة الفاحشة بطريقة طبيعية غير وحشية؛ فهذه المراكز تعمل لأجل استقبال المواليد غير الشرعيين، أو الذين ترفضهم أسرهم، من أجل أن تتاجر بهم لحل مشكلة العقم عند بعض الأسر.

وتظهر مشكلة اللقطاء بشكل واسع وعريض في المجتمعات، في الوقت الذي يقل فيه عدد الذين يقبلون على رعايتهم وكفالتهم ابتغاء وجه الله، في إحياء نفس تهددها الموت بين اللحظة والأخرى، إحياءً ماديا ومعنوياً، فلا يعيش عالة على المجتمع تأخذ به الهواجس والآلام كل مأخذ؛ مما قد يجعل من اللقيط إنسانا سلبيا يعيش تناقضا في حياته، فلا هو ينفع نفسه، ولا هو ينفع المجتمع. فمما نحتاجه الآن هو الاجتهاد الجماعي في الطريقة المثلى لرعاية عشرات اللقطاء، وكيف السبيل لذلك، وتحت مسؤولية من؟ والنفقة على الملايين ليست مثل النفقة على اللقيط الواحد! فمن أين الإنفاق؟ أمن مصارف الزكاة؟ أم مما تجود به يد المحسنين؟ أم بإنشاء صندوق وقف يرجع ريعه لهؤلاء المساكين؟ وهذه الأسئلة غيض من فيض مما يجب البحث فيه فقهيا، للخروج من هذه الأزمة خاصة إذا كان الأمر يتعلق بلقطاء مسلمين.

المبحث الثالث

مقاصد المؤيدات الجزائية العائدة لحفظ النسل

المطلب الأول:
مقاصد العقوبات في الشريعة الإسلامية.

«الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»[1] هي كلمات مأثورة عن الإمام ابن قيم الجوزية، في بيانه للمصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة، فلا يشك مسلم في الأحكام الشرعية المبنية على المصالح، سواء الدنيوية منها أو الآخروية؛ ولا يستثنى من الأحكام أي حكم. فالعقوبات التي شرعها العليّ القدير رغم عدّها مفاسد في الظاهر إلا أنها أسباب لإقامة مصالح كثيرة تعود على مجموع أفراد المجتمع، ولحفظ نظام الأمة عموما، «فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة»[2]، أي أنها لم تشرع لذاتها في كونها تنزل الضر بالبعض، بل بالنظر في المصالح التي تُجنى منها، وتترتب من إنزالها واقعا، رغم كونها مفسدة ابتداءً، فهي في الحقيقة «أذى شرع لدفع المفاسد»[3]، هذه المفاسد التي تظهر من حين لآخر من ضعاف النفوس، الذين استهانوا بأنواع المصالح المشرعة واقعا، ووقعوا في حضن الرذيلة والفاحشة؛ بارتكابهم المحظورات التي أحكم بابها بتدابير وقائية ومؤيدات جزائية

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣/ ص١١.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٠٥.

(٣) أبو زهرة، محمد: الجريمة، (دار الفكر العربي)،ص ٧.

هي عقاب على الوقوع في المحظور، «فككل شرع حكيم إذا فتح بابا لجلب مصلحة، لا بد له من أن يسد بقية الأبواب التي تعارض هذا الباب، حتى يتم جلب المصلحة المقصودة بالتشريع»[(١)]. ومن أجل ذلك كانت عقوبة الزنى وعقوبة القذف وغيرها من العقوبات التي شرعت لحفظ النسل، بالطريق المباشر أو البعيد لدفع المفاسد عنه، ومنع الاعتداء عليه.

المطلب الثاني:

المؤيد الأول: حدّ القذف.

ويقصد من القذف تحريم الرمي في حصانة المسلم عموما، سواء بزنا أو نفي نسب، والقاعدة العامة في القذف الموجب للحد أن «كل ما يوجب حد الزنا على فاعله يوجب حد القذف على القاذف به»[(٢)]، وتحريم قذف المرأة أشد، والمتزوجة أعظم؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فالآية خصت بالذكر المحصنة من التشديد في أن يقذف في عرضها، صيانة لها ولزوجها ونسلها، وهنا تكمن أهمية عدّ حفظ العرض مقصدا مكملا لحفظ النسل؛ فقذف المتزوجة معناه التشكيك في الولد الناسل منها، وفيه هدم لقاعدة «الولد للفراش»، فالمرأة عرض زوجها، والرمي فيها رمي فيه تبعا، ورمي في الولد ابتداءً. ولهذا المقصد شددّ الشارع الحكيم في عقوبة القاذف، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً * وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، واعتبر المدافع عن عرضه شهيدا، فقد روى عن المصطفىﷺ قوله: (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد)[(٣)]. وما ذلك إلا لشناعة الجريمة والآثار الناجمة عنها؛ فهذا القاذف من جهة يعّد له المولى تبارك وتعالى أشد العقاب وأشنعه ماديا ومعنويا ودينيا، فالجلد أول عقاب، ويليه عدم

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٤٤٥.

(٢) عودة، التشريع الجنائي، ج٢/ ص٤٦٤؛ أنظر: ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٣٥٠.

(٣) رواه الترمذي، في أبواب الديات، باب: ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد. وقال: هذا حديث حسن صحيح. أنظر: الترمذي، **سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي**، ج٦/ ص١٩١.

قبول شهادته، وثالثها الوصم بالفسق بعدها؛ فهو الذي افترى على مسلم طاهر لا ذنب له بشهادة زور، يرمي من ورائها مذلة ومذمة، عقابه عند الله أن لا تقبل له شهادة أبدا، فعسى أن يكذب ويفتري ثانية وثالثة ورابعة. وهذه العقوبات إن تر تلاحظ أنها أشد من عقوبات الزاني نفسه (غير المحصن). ومن جهة أخرى فإن المدافع عن عرضه المقذوف يرفعه الله تعالى إلى درجة الشهداء إن هو قتل مدافعا عن شرفه؛ ومن هنا تظهر أهمية حفظ العرض بالنسبة لحفظ النسل؛ «فعلاقة حد القذف بمقصد المحافظة على النسل ظاهرة، لأن القذف بالزنا أو بنفي النسب فيه زعزعة الثقة بآصرة النسب»[1]، وليس معنى هذا أن الذي يرمى في عرضه يبادر إلى القصاص؛ لكن الأولى أن يقام الحدّ على القاذف من طرف الدولة والحكومة حتى لا يحصل التناحر والتنازع بسبب القذف وآثاره، مما يمكن أن يؤدي إلى التقاتل، «فالأصل العام في السياسة المبادرة بإجراء المصالح المأمور بها؛ لأن مقتضى الأمر الفور بإيقاع المأمور به عند توفر أسبابه وشروطه»[2]. وإن حدث التراخي عن إقامة الحدود، ورد حق المظلوم؛ فإن التقاتل بين المتخاصمين والمتنازعين هو مآل الأمر.

يضاف إلى ما تقدم من مقاصد إقامة حد القذف، «منعا لإشاعة الفاحشة، التي من شأنها أن تفضي إلى ارتكاب الفاحشة نفسها»[3]، ففي إشاعتها بين الناس، في قذف هذا وذاك، دون ردّ عليها بالعقوبة المنصوص عليها نصا، فإن تكرارها وإشاعتها يجعلها عادية للذي يراها يوميا، ولا يسمع عن جلد القاذف ثمانين جلدة، التي كانت ستثير عنده خوفا وارتداعا من أن تسول له نفسه ارتكاب الجريمة نفسها، فلا يتحرج في الاتجاه إليها، حيث لا يمنعه مانع.

المطلب الثالث:

المؤيد الثاني: اللعان.

اللعان هو الفيصل في أن يزيل الزوج الشك من نفسه، وفي الولد الذي ألحق به؛ إذا حدث وأن راودته الشكوك، أو سمع قذفا في زوجته، ودلت دلائل ظاهرة

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٤٥٨.

(٢) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص ٢٢١.

(٣) إلهي، فضل: التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي، ط٢، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥)، ص ٢٤٨. بتصرف طفيف.

على ذلك، فباللعان يستطيع الزوج أن ينفي النسب عنه، لا بنفس النفي بل لا بد من انضمام اللعان إليه خلافا للولد الذي يولد «بنكاح فاسد أو شبهة نكاح لا ينتفي نسبه بالنفي لأن الانتفاء بواسطة اللعان ولا لعان في النكاح الفاسد لانعدام الزوجية حقيقة»[1].

واللعان يقوم مقام حد القذف في حق الزوج حال قذفه زوجته؛ ومقام حد الزنا في حقها، «ولأن الزوج يبتلى بقذف امرأته لينفي العار والنسب الفاسد وتتعذر عليه البيّنة فجعل اللعان بيّنة له»[2]؛ وهذا راجع إلى مقصد آخر، وهو أن الزوجين قد جمعتهما الحياة الزوجية التي بنيت على المودة والرحمة، وما بني على هذه الأسس لا يهدم بسهولة، أو لأمر عارض؛ بل لا بد أن خطبا عظيما هو الذي دعا الزوج أن يرمي زوجته بالزنا، أو برجل زنا بها، وهو بذلك لا يقصد إلا دفع العار عن عرضه وشرفه، ونفي الولد إن وجد.

فقد عرفنا أن الولد ينسب للزوج حال الزوجية، والولد المولود لوطء الشبهة والنكاح الفاسد، وماعداها لا يلحق فيها النسب؛ لأن القاعدة تقول (كل نكاح يدرأ فيه الحد فالولد لاحق بالوطء، وحيث وجب الحد لا يلحق النسب)، أما اللعان فإنه يعتبر مخصصا لقاعدة «الولد للفراش»، حيث إن الزوج يرمي زوجته بالزنا، أي أنها ـ وهي المحصنة ـ قد عقدت اتصالا جنسيا خارج إطار الزوجية، ومكنّت نفسها من أن تكون حرثا لغير زوجها، فرغم وجود الفراش الصحيح الذي لا غبار عليه إلا أن الولد في هذه الحال لا يلحق بصاحب الفراش لثبوت واقعة زنا. وهو ما يؤكده اللعان الذي يجري بين الزوجين، فالزوج وهو الذي قذف زوجته ورماها بالزنا، شرّع له العلي القدير ما يصلح أن يكون له بينة حيث لا بينة عنده؛ ففي مقابل الأربعة شهود في حد القذف يشهد على نفسه أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، واليمين الخامس أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ولها أن تنفي تهمة الزنا عن نفسها ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ﴾ بالبينة أيضا، الممثلة في أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين، واليمين الخامس ﴿أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٦/ ص٢٥٥.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٣٩٢.

﴿بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ٦ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ٧ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ٨ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور ـ ٦ ـ ٩].

ومثل الأمر في حد القذف وحد الزنا كما سيأتي؛ فإن لعان الزوجين يكون بحضرة الإمام، وعلى مرأى العين من الناس، بحيث تكون الملاعنة علنية يشهدها أفراد المجتمع، لما فيها من عبرة للزوجات اللواتي يؤذى بزناهن الأزواج والأولاد، فيلحق الزوج العار والمسبة، وإفساد الفراش، وإلحاق ولد الغير به، ويلحق الأولاد الأذية الأبدية في وصفهم «أولاد الزنا».

المطلب الرابع:
المؤيد الثالث: حدّ الزنا.

لا خلاف بين الفقهاء في تحريم الزنا؛ وأنه من الكبائر، فحرمته ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع.

ففي زنا المحصن استخفاف بالزواج، المؤسسة الشرعية الوحيدة الموجدة للنسل الشرعي الذي لا شك في انتسابه لأبيه، وهو قتل للنسل حقيقة ومجازا؛ إذ أن الزنا قد يترتب عليه ضياع أنفس لم تجن أية جناية، حال وجودها؛ فابن الزنا ضائع لا عطف عليه ولا أسرة تأويه؛ وفي المؤيد الجزائي لحد الزنا التشديد على فعل الفاحشة ابتداء، والاستخفاف بالزواج ثانيا، وخيانة للزوج ثالثا (المرأة أو الرجل)، وختاما إيجاد نسل خارج إطار الزوجية، مما سيطلق عليه مدى حياته (ابن زنا)، لا يجد له سندا إلا أمه التي انتسب إليها، إن لم يقم عليها الحد، أو يوجد ولدا يدخل في دائرة (الأولاد الشرعيين) كذبا وزورا، وهو في الحقيقة ابن زنا، غريب عن العائلة، دخيل عليها، أفسد عليها علاقات القرابة والمصاهرة. فهذا القتل المعنوي للنسل. ناهيك ما قد تبادر الزانية إلى فعله بحملها، وهو ثمرة جريمة الزنا؛ فقد تجهضه وتسقطه وهو جنين، وقد لا تتوانى بعد أن تركته يخرج للحياة تقتله أمام ناظريها، وهو وليد، أو خاتمة المخارج إلقاؤها به في العراء خوف الفضيحة وهربا من الفاحشة. وفي كل الأحوال، بل إن كل مخرج هو قتل بعينه. فليس القتل الأول بأهون من الثاني، ولا القتل الثالث أيسر على الجنين من الثاني وهكذا. وفي كل

الأحوال هذا هو القتل المادي، وهو الغالب الحدوث مع الزانية، حيث لا تراعي مطلقا حق الوليد في الحياة، بل إن في محاولتها قتله تريد التخلص من جريمة الزنا وثمرتها. رغم أن الشريعة الإسلامية قضت بأمر آخر، في حرصها على حياة الوليد الذي لم يجن أية جناية حتى نبيح قتله أو إجهاضه؛ بل أمه هي الجانية وعليها يقام الحد، ولكن الشريعة أرجأت إقامة الحد على الأم وهي الزانية، لا لأجلها بل لأجل حملها، إذ قال المصطفىﷺ للغامدية بعد أن ثبت في حقها الحد، (اذهبي حتى تضعي، فلما وضعته جاءته، فقال لها رسول اللهﷺ اذهبي حتى ترضعيه، فلما أرضعته جاءته فقال اذهبي فاستودعيه، قال فاستودعته ثم جاءت فأمر بها فرجمت)[١].

وفي الزنا وعقد العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، ما من شأنه أن يشبع الرغبات الجنسية، وقضاء الوطر بطريقة حيوانية لا غير؛ حيث لا يبغي الزاني من وراء ذلك إيجاد نسل، بقدر ما يريد بالزنا الهروب من الزواج الموجد للنسل، والاتجاه للزنا لأجل أن يقضي الشهوة فقط، دون تحمل مسؤوليات أخرى، من مثل تحمل تبعات الزواج (الزوجة والأولاد)؛ ففي مقابلة إيجاد أولاد غير شرعيين، القضاء على النسل بالكلية وإعدامه، وهو الأمر الذي نبهت عليه الآيات القرآنية المبينة لشناعة جريمة الزنا، حيث إنها في الغالب الأكثري تقرن هذه الفاحشة بتحريم قتل النفس؛ أي أن بين القتل والزنا مناسبة قوية، «وإذا كانت جريمة القتل اعتداء على شخص واحد، فجريمة الزنا اعتداء على أنفس كثيرة»[٢]. فهذا هو وجه المناسبة، فالزنا قتل حقيقي للنسل، وبجريمة الزنا ينعدم النسل وينقرض.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٢ ـ ٣٣].

وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

---

(١) الحديث أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب: ما جاء في الرجم، رقم ٥. أنظر: مالك، الموطأ، ص ٧١٢؛ وفي مسلم رواية قريبة من هذه رواها في كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١١/ ٢١٣.

(٢) أبو زهرة، الجريمة، ص ٨٦.

وقال تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ * وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: ١٥١]. كل هذه الآيات ما فتئت تشير للعلاقة القوية، والصلة التي تربط جريمة الزنا بجريمة القتل؛ فكلاهما وجه لقتل الإنسان، سواء بطريق قريب أو بعيد.

كما لا يخفى عن عاقل الأخطار والأمراض التي تنشأ بسبب هذه الجريمة، والتي تتنوع بين أمراض صحية قاتلة، وأمراض اجتماعية، وأخرى اقتصادية، وهي مما كتب عنه الكثير والكثير[١].

وفي العقاب على الزنا مقاصد عظيمة تعود على الزاني الذي جنى على نفسه بارتكابه هذه الجريمة، بحيث تتهذب نفسه وتعود إلى الصواب وطريق الرشاد؛ ففي عقابه تنبيها له من الغفلة التي عاشها وقت الجريمة.

وأما المقاصد الراجعة للمجتمع فللتخلص من العناصر الشاذة فيه، وارتداع من تسول له نفسه سلوك المسلك نفسه، وهذه المقاصد لا تظهر إلا إذا أقيمت الحدود علانية كما هو مشروع أصالة في قوله تعالى: ﴿وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، والإعلان هو مهمة الحكومة التي تجري مقاصد الشارع واقعا، لغرض إصلاح الأفراد لصالح الأمة عموما؛ ففي شهود طائفة من أفراد المجتمع تنكيل بالزاني وبجريمته النكراء، وفضحا له على رؤوس الملأ، وهذا العذاب أشد وقعاً على النفس من لو أنه سجن أو غُرم بالمال، وهذا أحد أهم العقوبات المعنوية التي توقع على الزاني؛ إضافة إلى تغريب الزاني غير المحصن، وتحريم إنكاح العفيفات للزناة إلا بعد توبتهم. وفي هذا العقاب الرباني أعظم عبرة في نفور أفراد المجتمع من الزاني وعدم قبولهم له للعيش بينهم، وهو الذي فضّل الحرام والانغماس فيه على التمتع الحلال في الزواج. فجزاؤه أن يُهَجَّر من المجتمع الذي كان يعيش فيه معززا مكرما، ويغرّب إلى بلد لا يعرف فيه أحدا.

---

(١) إلهي، التدابير الواقية من الزنا، ص ٥١ ـ ٨٣؛ السعدي، العلاقات الجنسية غير الشرعية، ج١/ ص٣٢٩ ـ ٣٥٣.

وجزاؤه أن لا يتزوج العفيفة الطاهرة المصون شرفها بعد أن دنس نفسه في أحضان العاهرة الفاجرة. فهذه عقوبة أشد من عقوبة الجلد، وأثرها أكبر وأوسع في النفس الإنسانية.

أما العقوبات المادية فهي الرجم للمحصن، هذا القتل أو الموت البطيء، والجلد لغير المحصن؛ فعن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: (خذوا عني خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلا. البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة. والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)[1]؛ والحقيقة أن «الشريعة حين قررت عقوبة الجلد للزنا دفعت العوامل النفسية التي تدعو للزنا بعوامل نفسية مضادة تصرف عن الزنا»[2]، فالزاني غير المحصن والذي آثر قضاء شهوته من أجل لذة جنسية محرمة، عاقبته الشريعة الإسلامية بالجلد وهو الضرب على جسده ليستفيق بضربات السياط من اللذة المحرمة. وأما المحصن فعقوبته أشد وأقسى العقوبات، وهي الرجم حتى الموت، «وذلك لتكون العقوبة دافعة إلى صيانة الحياة الزوجية»[3]، فالمحصن الذي أنعم الله عليه بزوجة يأتي حرثه معها أنى شاء، ثم يقرب الزنا، لمستحق للقتل البطيء جراء استخفافه بنعمة الزواج، ولما يترتب عليه من اختلاط الأنساب.

المطلب الخامس:
مقصد إثبات فعل الزنا بأربعة شهود.

قال المصطفى ﷺ: (لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن)[4] وقوله الحق في أن المسلم لا يتجرأ على ارتكاب الحرام، إلا إذا كان في غفلة من أمره، فقد شرع الإسلام تدابير واقية، وسدّ منافذ الشيطان لمسلك الرذيلة، فيّسر شروط الزواج، وحث على الصوم إذا عجز المؤمن على التعفف والزواج، وغيرها من المؤيدات الوقائية لحفظ النفس من ارتكاب الفواحش. فإذا خانته نفسه وارتكب الفاحشة فإن

---

(١) رواه مسلم، في كتاب الحدود، باب: حد الزنا، رقم ١٩٦٠، مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١١/ ص٢٠١.

(٢) عودة، التشريع الجنائي،ج ١/ ص٦٣٦.

(٣) أبو زهرة، الجريمة، ص ١٠٠.

(٤) رواه البخاري، في كتاب الحدود، باب: إثم الزناة، رقم ٦٨٠٩، ٦٨١٠، البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٢/ ص١١٤.

العقاب لن ينزل به إلا إذا اعترف وأقر؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت. فأعرض عنه حتى ردّد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي ﷺ فقال: أبك جنون؟ قال لا، قال: هل أحصنت؟ قال نعم. فقال النبي ﷺ اذهبوا به فارجموه»[1]. فهذا الحديث يؤكد على إقامة الحد لمجرد الإقرار، وغيره من الأحاديث في الموضوع نفسه كثيرة ومتعددة[2].

كما أن الحد يقام بشهادة أربعة شهود، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ﴾ [النساء: ١٥]، وقال أيضا: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، وقال تعالى: ﴿لَّوۡلَا جَآءُو عَلَيۡهِ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَۚ فَإِذۡ لَمۡ يَأۡتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ١٣﴾ [النور:١٣]. وللشارع الحكيم في اشتراط الأربعة بدل الثلاثة والاثنين والواحد حكم ومقاصد؛ وأولاها لئلا يُفضح الجاني، فالأولى أن يُتستر عليه؛ لأن الذي يفعل الفاحشة بعيدا عن أعين الناس فلا يراه إلا الواحد أو الاثنين، يُعد غير مجاهر بالفسق والفحشاء؛ أما إن رآه أربعة فما فوق هذا العدد، فهذا له دلالة واضحة وصريحة أن فعله الفاحشة كان على مرأى الأعين، أي أنه مجاهر بالفسق، وهذا مما يجب عقابه ومحاربة فجوره؛ لأنه سينشر ويشيع الفعل الفاضح على غير استحياء من الناس، فالحياء مفقود، والأخلاق تلاشت، والوازع الديني فقد في نفسه؛ وإثبات زناه بأربعة شهود هو إثبات للمجاهرة بالفسق والفجور، وإشاعة الفاحشة بطريق آخر؛ أي أن «المعيار (في نصاب أربعة شهود) هو اعتبار أن الفعل قد تم أمام المجتمع جهرا وعلانية»[3]، فالزاني الذي يثبت زناه بأربعة شهود لجدير بأن يرجم إذا كان محصنا أو يجلد إذا كان غير محصن أمام الملأ، وعلانية، حتى

---

(١) متفق عليه. رواه البخاري في كتاب الحدود، باب: رجم المحصن، رقم ٦٨١٤، ٦٨١٥، ٦٨٢٥، البخاري، صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ج١٢/ ص١٢٠. ومسلم في كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا، مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ج١١/ ص٢٠٥.

(٢) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧/ ص١٠٦ ـ ١١٦.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد: «الأمن والسلام هدف نظام العقوبات الإسلامي»، إسلامية المعرفة، السنة ٤، العدد ١٤، خريف ١٩٩٨، ص ١٧٢.

يشهد المجتمع عقابه كما شهدوا فجوره، فالمثل بالمثل. ومما يقوم مقام الشهود الأربعة في العصر الحاضر، شهود الملأ أجمعين لجرائم الزنا التي ترتكب في بيوت الدعارة المرخص لها حكوميا، فانتشار البغاء مما لا يخفى على أحد، وهنا نصاب الشهود قد تم بل زاد، بل قُل فاض عن الحدّ بأضعاف مضاعفة، حيث الفجور والفسق معلن عليه. وقطع النسل أصبح فعلا شائعا؛ فإذا كان الزاني في الجاهلية لا يجد حرجا في إلحاق ثمرة الزنا به، فإن الزنا في العصر الحديث يقصد به منع النسل والقضاء عليه؛ غير أنه في غياب إجراء وإقامة حدود الله واقعا يبقى الكلام عن مقاصد العقوبة في الإسلام مفرغا من محتواه وجوهره الذي يقصده إلى أن يحين الوقت المناسب!

الفصل الثاني

حفظ النسل من خلال التنشئة والرعاية

المبحث الأول: التنشئة والرعاية الأسرية

المبحث الثاني: رعاية وتنشئة اليتيم وذي العاهة

توطئة

تستمد الأحكام التفصيلية للمحافظة على النسل وإعداده للاستخلاف من الشريعة الإسلامية، وإن كانت طرق رعاية الأولاد وتربيتهم قد جبل عليها الإنسان بفطرته؛ إلا أن الشارع الحكيم أسس قواعد وحدد ضوابط تقوم عليها الرعاية في كل زمان ومكان، تماشيا مع الفطرة، وتصحيحا للطبائع القبيحة، مثل ما كان في الجاهلية من قتل البنات، ﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت﴾ [التكوير: ٨]، فهذا طبع ينافي الفطرة السليمة في حب الأولاد سواء أكانوا ذكورا أم إناثا، ومثله ما جاء عن قتل الأولاد عموما، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١].

وهذه الضوابط مما استوعبتها النصوص التالية؛ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، وقول المصطفىﷺ: (كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسؤول، والرجل راعٍ على أهله وهو مسؤول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة، والعبد راعٍ على مال سيده وهو مسؤول، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسؤول)(١).

فهذه النصوص تبين قواعد الرعاية والحفظ بما يقوِّم صحة وصواب التربية على الأسس القرآنية والنبوية؛ وهذه الضوابط لا يمكنها أن تؤدي دورها في غياب المحضن الأسري الذي يجمع أفراد العائلة الواحدة؛ الذين جمعهم عقد زواج شرعي بين الأب والأم، وتحقق المقصد الأصلي بالتناسل، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا

---

(١) رواه البخاري عن عبد الله بن عمر، كتاب: النكاح، باب: (قوا أنفسكم وأهليكم نارا)، رقم: ٥١٨٨. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج ٩/ ص٢٥٤.

﴿وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١]، فالنسل هو خلف الزواج.

وبوجود الأسرة وتعدد الأفراد فيها، تتحدد وظيفة كل فرد في هذه الأسرة، حقوقا وواجبات، بما يحقق التكامل الذي يتكفل بالنسل رعاية وتنشئة. هو الذي سيتضح في هذا الفصل بمبحثيه؛ حيث يعرض المبحث الأول لأهمية الكيان الأسري في الرعاية والتنشئة الاجتماعية عموما، ويتخصص مجال الدراسة في المبحث الثاني في طرق كفالة اليتيم في غياب الأسرة، وقد اخترت هذا النموذج لما ورد فيه من تفصيل في آي القرآن وأحاديث المصطفىﷺ، هذا التفصيل الذي نستمد منه أهم قواعد الرعاية والتي نعتمدها كنموذج عام يسترشد به في مجال التربية والرعاية، وهو ما سأحاول تطبيقه مع رعاية ذي العاهة الذي لم تفصل طرق رعايته بالكيفية الأولى، سوى ما استنبط من مقاصد الشارع الحكيم؛ مثل مقصد الرحمة، ومقصد السماحة والتسامح، ومقصد المساواة وغيرها.

المبحث الأول

التنشئة والرعاية الأسرية

المطلب الأول:

وظائف الأسرة ودورها في حفظ النسل.

تتأسس وظائف الأسرة على عقد الزواج والمقاصد التي ينبني عليها، «فالسبيل الأول لتكوين الأسرة هو نظام الزواج»[1]، ففي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١] تبيان للقواعد الروحية المُؤَسِسَة للكيان الأسري، بالسكينة التي تظلل على الزوجين، والمودة والرحمة التي تجمعهما ما طالت الحياة بينهما. وبإيجاد النسل يكتمل البناء الأسري، كما يبينه الخالق تبارك وتعالى في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَـٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٨٩]. حيث يعدّ مجيء الأولاد الانتقال بالأسرة إلى عهدها الذهبي، وهو «عهد الاستقرار والفهم الصحيح للحياة الأسرية، والإدراك المباشر لمسؤولياتها»[2]، مما يتطلب تغيرا في مسؤوليات الزوجين، من فردين إلى مسؤولين على رعاية وتنشئة نسلهما. وقد حددت الآية الكريمة وظائف كل من الزوجين بما يتفق وخصائص الرجل والمرأة، كما يتبين ذلك أيضا في قولهﷺ: (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته،

---

(١) السمالوطي، الدين والبناء العائلي، ص ١٩٥.

(٢) الخشاب، مصطفى: **دراسات في الاجتماع العائلي**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٨١.

والأمير راعٍ، والرجل راعٍ على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته)[1].

فالشارع الحكيم يحرص على رعاية النسل داخل الأسرة، فهذا حديث المصطفى ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)[2] يؤكد حقيقة ثابتة وهي أن الطفل يولد وهو لا يفقه شيئا في هذا الوجود، «والأسرة هي النظام الاجتماعي الوحيد الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية تحويل الحيوان الإنساني الصغير إلى مخلوق آدمي»[3]، حيث يختلف صغير الإنسان عن غيره من الصغار في نموه البطيء، وشدة احتياجه إلى من يرعاه على الأقل حتى سن الخامسة الرعاية الجسدية والصحية، أما التنشئة الاجتماعية والتي يقصد بها «تلقين الطفل اللغة والعادات والتقاليد وآداب السلوك وقواعد الدين والعرف، وهي الجسر الذي يصل بين الفردية الخالصة والمجتمع»[4]؛ فهي تطول حتى يلمس الوالدان مقدرة نسلهما على التفاعل الاجتماعي، والتكيّف مع الحياة بالصورة الصحيحة.

وهكذا تتعدد وظائف الأسرة[5] بين إنجاب الأولاد الشرعيين، ثم رعايتهم منذ الولادة والعناية برضاعهم وحضانتهم، كما سيتبين لاحقا، والإنفاق عليهم في الملبس والمعيشة عموما، ليأتي بعدها دورهما المشترك عندما يكبر؛ بالتربية للمحافظة على الفطرة السليمة، وتنمية قدرات الأولاد المتعددة، وتهيئتهم استعدادا للتفاعل مع المجتمع.

وهذا لقمان الحكيم ينصح ابنه كما يذكر ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى:

---

(١) رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه، في كتاب النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، رقم ٥٢٠٠، أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٢/ ص٢٩٦.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب: القدر، باب:٦، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٦/ ص ٢٠٧.

(٣) الخولي، **الأسرة والحياة العائلية**، ص ٤٦.

(٤) الخشاب، **دراسات في الاجتماع العائلي**، ص ٨٦.

(٥) الخولي، **الأسرة والحياة العائلية**، ص٦١؛ الخشاب، **دراسات في الاجتماع العائلي**، ص ٨١؛ السبيعي، عدنان: سيكولوجية الأمومة، ط١، (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥)، ج١/ ٨٦؛ شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة **الأسرة**، ص١٦٥.

﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ۝١٧ وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ ۝١٨ وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ﴾ [لقمان: ١٧ - ١٩]. فهذه النصائح هي مفتاح التعامل الصحيح مع أفراد المجتمع لتنشئتهم تنشئة بنّاءة، فهذه القواعد هي التي تبني الإنسان الفعال؛ الذي تهيئه الأسرة للاستخلاف وعبادة الله تعالى، وأن يكون ممن ينشد المصطفىﷺ أن يكثروا أتباعه يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلا العمل الصالح؛ هذا العمل الذي لا ينشأ من فراغ، بل إن التربية على الأخلاق والمبادئ الإسلامية هي قوامه وعمدته.

وبعد أن تعرضنا في الفصل السابق لحق النسل في انتسابه لأبويه، ورغم كونه من الطبائع المجبول عليها لدى الإنسان، فإن الشارع قام بتقويمها وتحديد ضوابطها، لما لها من أهمية في قيام الكيان الأسري، «فحفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى البر بأصله، والأصل إلى الرأفة والحنو على نسله»[1]. وتتحدد أسس الرأفة والحنو برضاعة الوليد وحضانته في السنوات الأولى (من الميلاد إلى الصبا)، ورعايته وتربيته في السنوات التالية التي ينشأ فيها ويترعرع، حيث «يقوم الآباء بأداء هذا الواجب الضروري؛ إما بمقتضى وازع الفطرة الإنسانية الذي يغني عن القوانين والسلطان، وإما بوازع الدين الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة، وإما بوازع السلطان صاحب القهر والصولجان»[2].

فرعاية النسل، والحفاظ عليه حتى يبلغ أشده ويقوم بأداء واجبه اتجاه خالقه، وأمته، تتحقق داخل المحيط الأسري؛ لأن الأسرة هي الكفيلة بتهيئة المناخ الذي يحقق مصالح النسل في حفظه ورعايته وتربيته وتنشئته، ومن ثمة تتحدد للأسرة[3]

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٦٢.

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة، ص ٤٤٠

(٣) ولا يهم أن مصطلح «الأسرة» لم يأت له ذكر في القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ بل إن معانيه مؤسس لها في أحكام الزواج وقواعده؛ فإن البناء الأسري تبع لعقد الزواج حال وجود النسل؛ وهل في تفصيل أحكام الطلاق وما في سياقها إلا إيضاح لطرق انفكاك عرى **الأسرة وانحلال العقد الذي بنيت عليه**، فلا أسرة دون زواج، ولا نسل خارج **إطارالزواج**، وقد قال ابن عاشور» ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة

وظائفها، الأمر الذي بيّنته نصوص الشريعة في مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وذلك تحديدا للوظيفة الأولى للأب في توفير الرزق والكسوة، وهذه وظيفة الأب الأولى، أما وظيفة الأم فقد تحددت في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ [لقمان: ١٤]، فوضحت هذه الآيات الكريمة المهام الرئيسة للأم والمتمثلة في الحمل والرضاع والحضانة؛ حيث تعد الرضاعة والحضانة قاعدتين أساسيتين للتربية عموما؛ لأن الطفل يولد وهو لا يقوى على شيء، قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وقال تبارك وتعالى أيضا واصفا مراحل حياة الإنسان: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم: ٥٤]. هذا الضعف لا يمكن للإنسان وهو وليد أن يدفع به عن نفسه؛ فلا يقوى على ذلك إلا بمعونة والديه اللذين تكفلا بذلك شرعا وعرفا، بل وعادة.

هذه هي المقاصد الأصلية للرعاية والتربية؛ أين ينتقل الطفل من المراحل الأولى إلى مراحل القوة ليقدر على ردّ جميل والديه برعايتهما وهما كبيران مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٣ ـ ٢٤]، وهنا تظهر المقاصد التبعية لرعاية وحفظ النسل، بما يعود على الوالدين، فقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ﴾ [الأحقاف: ١٥].

ولهذه الغايات ارتأيت بدأ الحديث عن وظائف الأسرة عموما، وبحث وظيفتي الرضاعة والحضانة تخصيصا وتفصيلا في المطالب اللاحقة، لما لهما من أهمية في رعاية النسل في بداية حياته داخل كيان الأسرة، وخارجه عند انفكاك عرى الزواج والبناء الأسري، فإن حق النسل يبقى ثابتا، لا يتغير ولا يتبدل.

النكاح ثم إحكام آصرة القرابة ثم إحكام آصرة الصهر، ثم إحكام كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث». ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٥.

ونلحظ أن الفقهاء ـ في كتب الفقه الإسلامي ـ ركزوا اهتمامهم على مباحث الرضاع والحضانة والنفقة خصوصا، غير مفصلين في مبحث التربية والتعليم[1]؛ والحقيقة أن هذا الأمر راجع إلى كون الرضاع والحضانة دعامة وأساس رعاية المولود والعناية به، فالمولى تبارك وتعالى أول ما دعا إليه هو قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾، فبالرضاع ينمو المولود ويكبر وإلا فالموت مصيره، إذا لم يجد العناية في أيامه الأولى، وتستمر الرضاعة والحضانة للمولود حتى لو انفصل الزوجان، وانحلت عرى الزواج بالطلاق، خاصة وأن في انحلال عقد الزواج ظهور مخاصمات بين الزوجين، فلم يدع الشارع الحكيم هذه المخاصمات تؤثر في حقوق النسل المشروعة، حيث قال: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فحقوق النسل باقية في كل الأحوال؛ و لهذا غلّب الفقهاء حق الولد على حق الأم في الرضاع والحضانة كما سيأتي، رعاية لمصلحة الولد، وتقريرا لحقوقه الدائمة.

المطلب الثاني: الرضاعة

أولا: حكم الرضاعة.

استنبط الفقهاء حكم الرضاعة من خلال النظر في الآيات القرآنية الدالة على ذلك، في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ

(١) هو موضوع اختص بالبحث فيه التربويون، أنظر: علوان، عبد الله ناصح: تربية الأولاد في الإسلام، ط٢١، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)؛ جبار، سهام مهدي: **الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية**، ط١، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧)؛ طعمة، صابر: **منهج الإسلام في تربية النشء وحمايته**، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)؛ عثمان، حسن ملاّ: الطفولة في الإسلام مكانتها وأسس تربية الطفل، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٢)، اسماعيل، محمد عماد الدين: الأطفال مرآة المجتمع، كتاب رقم ٩٩ من سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: مطابع الرسالة، ١٩٨٦)؛ قنطار، فايز: الأمومة، كتاب رقم ١٦٦ من سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: مطابع السياسة، ١٩٩٢)؛ سويد، محمد نور عبد الحفيظ: **منهج التربية النبوية للطفل**، ط٥، (بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م). فموضوع التربية عموما ليس من المباحث الفقهية البحتة، وإن كان ذا صلة قوية غير مباشرة بمباحث حقوق النسل في الشريعة الإسلامية.

* وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ * لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا * لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا * وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ * وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ * فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا * وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ * وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

ففعل (يرضعن) مضارع إلا أنه جاء ليدل على الأمر، وهذه إحدى صيغ الأمر التي تأتي بالجملة الخبرية، قال الرازي: «والخبر قد يقام مقام الأمر، وبالعكس؛ والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر يدل على وجود الفعل، كما أن الخبر يدل عليه أيضا، فبينهما مشابهة من هذا الوجه، فصح المجاز»(١).

فالآية الكريمة وإن جاءت في جملة خبرية إلا أنها قامت مقام الأمر، «للمبالغة في تقريره»(٢)، حيث أمر المولى تبارك وتعالى الأمهات أن يرضعن أولادهن؛ لأن الرضاعة حق الولد أوجبه الله له بنص القرآن، وهو أمر دل على الوجوب في الرأي الراجح؛ كما سيأتي بيانه في آراء الفقهاء؛ بعد اختلافهم هل الأمر في الآية جاء على سبيل الندب أم الوجوب؛ فالذي عليه جمهور الفقهاء أن الإرضاع واجب على الأم حفظا للولد، وإبقاءً له، وهذا في حال عدم وجود من يرضعه غيرها؛ أو أن الطفل لا يقبل بغيرها، حال قيام الزوجية، وإلى هذا ذهب المالكية في المشهور(٣) والحنابلة(٤) والشافعية(٥)، وأما الحنفية فقد قرروا أنه واجب عليها قضاءً في الحالات السابقة، لقوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وفي الحالة العامة هو واجب ديانة(٦). أما إن كانت الأم مطلقة

---

(١) الرازي، **المحصول**، ج٢/ ص ٣٤.

(٢) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج٢/ ص٤٠٩.

(٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢/ ص٥٠٩ ـ ٥٢٥؛ ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص٤٢؛ ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص٢٢٣؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣/ ص١٦٠. وذهب القرافي إلى إجبار ذات الزوج على رضاع ولدها إلا أن يكون لا يرضع مثلها لشرفها، وتأخيره عليه السلام الغامدية حتى إذا أرضعت ولدها حينئذ رجمها؛ فدل ذلك على تعينه له. أنظر: القرافي، الذخيرة، ج٤/ ص٢٧٠.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص ٦١٢ _ ٦٢٧؛ ابن تيمية، **فتاوى ابن تيمية**، ج٣٤/ ص٦٦.

(٥) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص ١٨٧؛ ابن حجر، **فتح الباري**، ج٩/ ص٥٠٥.

(٦) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٣/ ص٢١١، ٦١٨.

بائنا، أو كانت ناشزا؛ فإن الراجح أن يُعطى لها أجر ذلك لقوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦]؛ ولأن الرضاع يلزم الأب من النفقة الواجبة لولد[١]، فليس له إجبار الأم على ذلك، وقوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ «يبين أن أجرة الرضاعة ليست أجرة خالصة، أي ليست عوضا خالصا؛ بل هي مؤونة ونفقة»[٢].

ويذهب محمد رشيد رضا إلى أن الرضاعة حق للأم، كما هو واجب عليها[٣]، في قوله: «الظاهر أن الأمر للوجوب مطلقا، فالأصل أنه يجب على الأم إرضاع ولدها؛ إن لم يكن هناك عذر مانع من مرض ونحوه. ولا يمنع الوجوب جواز استئجار الظئر عنها مع أمن الضرر؛ لأن هذا الوجوب للأمن لا للتعبد.. وكان الذي يتبادر إلى ذهني أن المقصود من الجملة أولا وبالذات هو أن من حقوق الوالدات أن يرضعن أولادهن وما المطلقات إلا والدات، فيجب تمكينهن من إرضاع أولادهن المدة التامة للرضاﷺ»[٤]، وهو قول ابن رشد أيضا[٥].

ثانيا: حكمة الرضاعة ومقاصدها.

الأحكام الفقهية التي بنى عليها الفقهاء مباحثَ باب الرضاع جاءت لتؤكد

---

(١) ومن هنا يمكننا فهم سبب إدراج الفقهاء الحديث عن الرضاعة في باب النفقة كما عند الحنابلة والشافعية والحنفية، وبعض المالكية، أما بعضهم الآخر فقد أدرجها في باب حقوق الزوج على الزوجة. أنظر: ابن قدامة، المغني: كتاب النفقة؛ الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**: كتاب النفقات؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، كتاب النفقة، مطلب في إرضاع الصغير؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي: كتاب النفقة؛ ابن جزي، **القوانين الفقهية: كتاب النكاح**، باب: النفقة؛ ابن رشد، **بداية المجتهد**: حقوق الزوج على الزوجة. أما كتاب الرضاع فهو عند جميعهم يخص الحديث عن الرضاع الذي ينشر الحرمة.

(٢) أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص ٤٠٢.

(٣) وبنحوه قال القرطبي، وعن ابن العربي في قوله تعالى ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ اختلف الناس هل هو حق لها أم هو حق عليها؟ واللفظ محتمل؛ لأنه لو أراد التصريح بقوله عليها لقال» وعلى الوالدات إرضاع أولادهن حولين كاملين»، كما قال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾. ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١/ص ٢٠٤؛ أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣/ ص ١٦١.

(٤) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج ٢/ ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج ٢/ ص٤٣.

أهمية الرضاعة فهي مقصد قائم بحدّ ذاته، ناهيك عن المقاصد التبعية له؛ وإلا فلا معنى لتشريع أحكام الرضاع المختلفة .

أولاً ـ المقاصد الأصلية للرضاعة:

لا يشترط أن تكون مدة الرضاعة تمام العامين؛ لأن «الحولين «في الآية جاءت نصا في الرضاﷺ الناشر للحرمة في الزواج، غير أنه في هذه المدة تظهر حكمته تعالى ومقصده في جعل الرضاع مانعا من موانع الزواج المؤبدة؛ «لأن جزء المرضعة وهو اللبن صار جزء للرضيع باغتذائه به»[1]. فهي المدة التي يأخذ فيها الوليد كل حاجته الغذائية التي تدعمه وتقوي جسمه بما يبني ويؤسس لما بعدها، حيث إن وزن الطفل من الولادة إلى سن العامين يتضاعف أربعة أضعاف (من ٣ كلغ ـ ١٢ كلغ) في المتوسط، وفيها يكتمل النمو الطبيعي لأجهزة الجسم[2]، كما يؤكد على ذلك الطبيب النشواني مفصلا ذلك بقوله «أما نمو الأطفال الرضع منذ الولادة وحتى نهاية السنة الثانية من العمر فسريع نسبيا، ويترافق مع تطورات عديدة في كافة أجهزة الجسم، خاصة الجهاز العصبي والحواس المعروفة، وفي هذه الفترة يتعلم الطفل الوقوف والمشي بعد الحبو، ويتطور لغويا بحيث يتمكن من تأليف جمل صغيرة معبرة قبل نهاية السنة الثانية، وتبدأ معالم شخصية الطفل بالتبلور والظهور»[3].

وهنا يكمن **المقصد الأصلي** للرضاعة، فرضاعة الوليد والتقامه لثدي أمه هو الطريقة الوحيدة الكفيلة بتغذيته وتحصينه من الأمراض، فبعد أن كان جنينا في بطن أمه يتغذى من دمها الذي يصله عن طريق المشيمة، فإنه بعد خروجه للدنيا تواصل أمه مهمتها في تغذيته وكفايته الغذاء الذي يتطلبه جسده وبخاصة في الشهر الأول، وهنا تأتي أهمية اللبأ الذي يرضعه الوليد في الأسبوع الأول، ففائدته وقيمته الغذائية عالية[4]، إذ يحمل خصائص الدم ذاته، وكأن الوليد مازال يسكن في رحم أمه،

---

(١) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج ٥/ ص١٢٣.

(٢) النشواني، محمد نبيل: الطفل المثالي ـ تربيته وتنشئته ونموه والعناية به في الصحة والمرض ـ ، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ص ١٧٤.

(٣) النشواني، الطفل المثالي، ص ١٧٣.

(٤) حيث يحتوي اللبأ أو الصمغة على الكولستروم (Colostrum) الذي ينبه أمعاء الطفل

وبعدها يتحول إلى الحليب المعتاد ذي الخصائص المتميزة كذلك[1].

ويبقى الطفل ينهل من معين الحليب حتى يبلغ أشده في تمام السنتين، وبعدها يكون قد تعود على الغذاء الخارجي، وانتهت مشكلة التسنين بظهور الأنياب بين الشهر السادس عشر (١٦) والشهر السابع عشر (١٧)؛ «فإنه من المؤذي حقا أن يمنع الطفل من الرضاعة وهو في دور انبثاق الأسنان ونموها؛ حيث إن التسنين يحدث اضطرابات في الجهاز الهضمي، والقي والإسهال... الخ»[2].

كما تبين الآية القرآنية مقصدا آخر في التنصيص على الحولين، في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا * وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ * وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ * فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾؛ وهذا المقصد يتمثل في تحديد الشارع الحكيم لمدة الرضاعة حتى لا تضر الأم ابنها بعدم إرضاعه، أو فطامه، لسبب من الأسباب، أو يضره الوالد بمنع أمه من القيام بذلك؛ «ولما كان من الناس من يستعجل الفطام، وربما يكون ذلك ضارا بالولد، حدّ الله له حدا تغلب السلامة عنده وهو حولان كاملان»[3]؛ فإذا غلبت السلامة جاز للوالدين الاتفاق على فطام الوليد، وهذا الاتفاق يمثل مظهرا مصغرا من مظاهر مبدأ الشورى في الإسلام، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾، «والقرآن يرشدنا إلى المشاورة في أدنى أعمال

وينظفها مم يجب التخلص منه في الأمعاء، ويكون للجهاز الهضمي خير مطهر، وهذه المادة غير موجودة في المرضع التي تأتي لترضع الطفل بعد مدة طويلة من ولادتها؛ وهو يتضمن من البروتين والفيتامينات والأملاح المعدنية وخمائر الهضم مما يفوق مثيلاتها في لبن الأم. أنظر: وصفي، محمد: الرجل والمرأة في الإسلام، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ص ٢٨٦؛ النشواني، الطفل المثالي، ص ١٨؛ المحيسري، عبد السلام: مع الله في جسم الإنسان، ط١، (عمان: دار البشير للنشر، ١٩٩٢)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١) لا ينكر أحد خصائص وقيمة حليب الأم الغذائية: فهو الذي يحتوي على الأجسام الضدية، وتركيبه من البروتينات والسكريات والدهون والفيتامينات بنسب تناسب حاجة الوليد، ومما يلائم قدرته على الهضم، إضافة أنه معقم ودرجة حرارته ملائمة، إلى غيرها من الفوائد التي يعددها الأطباء. أنظر: النشواني، الطفل المثالي، ص ١٧؛ المحيسري، مع الله في جسم الإنسان، ص ٦٠ ـ ٦١؛ موسى، عبد الله إبراهيم: المسؤولية الجسدية، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥)، ٣٠٩؛ شوبل، حسين: الأمومة الرسالة السامية، ط١، (الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٤)، ص ١٤٠.

(٢) وصفي، الرجل والمرأة في الإسلام، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٣) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ٢/ ص١٤٦.

تربية الولد، ولا يبيح لأحد والديه الاستبداد بذلك»[1].

وبالرغم من أن الوليد بعد الشهر السابع يستطيع أن يأكل الغذاء الصلب المعتاد، فإنه يبقى مرتبطا بثدي أمه، تحكمه في ذلك مقاصد أخرى هي المقاصد التبعية للرضاعة.

ثانياً ـ المقاصد التبعية للرضاعة:

١ ـ المقاصد التبعية العائدة للوليد:

في الوقت الذي ترضع فيه الأم وليدها فإنه ينهل كذلك من الحب والحنان اللذين يرافقان عملية الرضاعة إلى تمامها، فالطفل بالرضاعة يتعلم أحاسيس الحب والحنان والعطف ويعيشها، وهنا تبدأ أولى مراحل التربية والتعليم؛ خلافا لما يعتقده كثير من الناس حين «يظنون أن تربية الطفل وتنشئته على الأخلاق الفاضلة تبدأ في السنة السادسة، أو السابعة من عمره وهذا غير سليم، فإن تربيته وغرس الصفات الحميدة في نفسه يبدأ في أول يوم من ولادته»[٢]، حيث يتعلق الطفل بأمه معبرا لها عن مدى حاجته لها، لا يبغي من وراء ذلك سوى التعبير عن حب طفولي تعجز لغته عن التعبير بها، فيعبر عنه بالالتصاق بها وبجسدها[٣].

وهنا تأتي أهمية اختيار الظئر المناسبة للرضيع؛ فإنها مع إرضاعه وتغذيته الحليب، تغذيه كذلك بالأخلاق وأساسيات التربية التي يأخذها الوليد منهاجا وأساسا لما بعدها، حتى قيل أن الرسولﷺ قال: (لا تسترضعوا الورهاء[٤])[٥]،

---

(١) رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٢/ ص ٤١٤.

(٢) الماوردي، أبو الحسن: كتاب الرضاع، تحقيق: عامر سعيد الزيباري، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٤ من مقدمة المحقق.

(3) -Tan Joo Lee, The Mother and The Baby, 14 edition, (Bounty Services Sdn Bhd, July 1999), P 14.

(٤) ورهاء: من الوره؛ الخرق في كل عمل، وقيل الحمق. وَرِهَ: حَمُقَ، والنعت أوره وورهاء. ومنه توره في عمله بمعنى لم يكن فيه حذق. أنظر: ابن الأثير، مجد الدين: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط٢، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، مج٥/ ص١٧٧؛ الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ج٤/ ص٢٩٥.

(٥) رواه الطبراني في **المعجم الصغير**. أنظر: الطبراني، **المعجم الصغير**، ط١، (دار الفكر، ١٩٨١)، ج١/ ص ٥٢.

ورغم الاختلاف في صحة الحديث إلا أن معناه وارد، وليس معنى العدوى هنا العدوى الحقيقية في المرض، بل قصد بها التخلق بصفات المرضع، فإن «اللبن نسبة» كما قال سيدنا عمر بن الخطاب، «الرضاع يغير الطباع»، و«الغاذي يشبه المغتذي»[1]؛ فليست الرضاعة عملية ميكانيكية تقوم بها الأم أو المرضع بطريقة آلية حتى يأخذ الوليد كفايته وتنتهي؛ بل إن العملية لها مقدمات هي الاحتضان، والتقبيل، والملامسة، واللعب مع الطفل حتى يركن، ثم تكون الرضاعة، وخلالها تلاعب أصابع الرضيع ثدي المرضع وأجزاء جسدها الذي يصله، ويسمع دقات قلبها هل يفيض حبا وحنانا، أم أنه جامد ميّت. والأطباء يثبتون أن الرضيع يتأثر بالحالة النفسية التي تكون عليها الأم المرضع،كما أن الحليب يقلّ بحسب تعب وعصبية المرضع.

المقاصد التبعية العائدة للأم:

تعد الرضاعة الطريق الذي تكسب به الأم أجرا وثوابا عند الله تعالى بعد ثواب الحمل والوضع، قال تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فتأخذ الوالدة المرضع على عملية الرضاعة ـ وهي الأمر الفطري الجبلي ـ أجرا عند الله؛ كما لا يخفى ما للرضاعة من أهمية في مساعدة الأم النفساء على استعادة قوتها، حيث إن عملية الإرضاع تسهل انقباض الرحم، وعودته إلى حجمه الطبيعي، فتتخلص النفساء من الدم بسرعة كبيرة[2]، خلافا لما هو شائع إذ «تحسب الجاهلات أن الإرضاع يسبب لهن الضعف والوهن، مع أن الرضاعة تحدث تحسنا في الحالة الصحية، وتبعث النشاط في وظائف الهضم للاستزادة من المواد الغذائية»[3].

ثالثا: حق الرضاع وواجب الدولة.

تماشيا مع منهج البحث في دراسة مفهوم الحفظ على مستوى الأفراد، ثم على مستوى العموم؛ فإنه لمن الأهمية أن نذكر بعض الجوانب من دور الدولة في

---

(١) راجع هذه الأقوال: ابن سلامة، مصطفى بن محمد: الرضاعة، ط١، (القاهرة: دار أم القرى، ١٩٩٦)، ص ٧١.

(٢) النشواني، الطفل المثالي، ص ١٧؛ شوبل، الأمومة الرسالة السامية، ص ١٤١.

(٣) وصفي، الرجل والمرأة في الإسلام، ص ٢٨٦.

إجراء حقوق الأفراد، والمحافظة على أداء الواجبات. وقد روى نافع عن ابن عمر أن سيدنا عمر رضي الله عنه كان لا يفرض للمولود حتى يطعم، ثم أمر مناديا فنادى «لا تعجلوا أولادكم عن الفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام»[1]، بعد أن لاحظ أن الناس يستعجلون في فطام أولادهم ابتغاء الحصول على حق الطفل من بيت مال المسلمين، لأنه كان قد أمر بفرض عطية للفطيم. فهاهو يرى عاقبة ما أمر به، في الاستعجال على فطام الرضع، مما يرجع بالسوء عليهم في عدم أخذهم حقهم وكفايتهم من الرضاعة، مقابل مبلغ المال، فتدارك الأمر.

ونلحظ مظهرا آخر من مظاهر إجراء هذا الحق في العصر الحديث، ما شرعته الحكومات في قانون العمل؛ حيث يقر للعاملة المرضع حقها في ساعة الرضاعة يوميا غير وقت الاستراحة العامة، وهو أحد الحقوق المكفولة للرضيع إذا كانت أمه موظفة وعاملة؛ فتنص المادة ١٦٥ من قانون العمل السعودي ومثله الجزائري «تنص على أنه يحق للعاملة عندما تعود لمزاولة عملها بعد إجازة الوضع أن تأخذ بقصد إرضاع مولودها الجديد فترة للاستراحة أو فترات لا تزيد بمجموعها على الساعة في اليوم الواحد، وذلك علاوة على فترات الراحة الممنوحة لجميع العمال»[2].

المطلب الثالث:

الحضانة

تعتبر الحضانة مكملا لحق الرضاع، فالشارع الذي أوجب على الأم إرضاع ولدها، بالضرورة أوجب أن يكون تحت رعايتها وحضانتها وقت الرضاع، وعند النزاع وانفكاك عرى الأسرة خصوصا، «فالأم أحق بحضانته لفضل حنوها وشفقتها»[3] في المدة التي لا يستغني فيها الوليد عن أمه في العادة، إلى أن يشب فيتخلى عن حضنها إلى محضن التربية الاجتماعية، فبعدها تقوم الأسرة مجتمعة بدورها في تربية النشء ورعايته؛ «والمتيسر من الوالدة أن ترضع وتحضن، فيجب عليها ذلك، والمتيسر من الوالد أن ينفق عليه من طوله، وينفق عليها»[4]. والعلة

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٤/ص ٢٩٠.

(٢) عبد نايل، السيد: **الوسيط في شرح نظامي العمل والتأمينات الاجتماعية في المملكة العربية السعودية**، (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤١٧هـ)، ص ١٥٦.

(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣/ ص١٦٠.

(٤) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ٢/ص ١٤٥.

في تقديم الأم على الأب في الحضانة لأنها» أعرف بالتربية، وأقدر عليها، وأصبر وأرأف، وأفرغ لها»[1]؛ وإلى التعليل نفسه ذهب القرافي في قوله» ولما كانت الحضانة تفتقر إلى وفور الصبر على الأطفال في كثرة البكاء والتضجر من الهيئات العارضة للصبيان ومزيد الشفقة والرقة الباعثة على الرفق بالضعفاء والرفق بهم، وكانت النسوة أتم من الرجال في ذلك كله قد مَنَّ عليهم»[2].

واختلف الفقهاء في طبيعة الحضانة كما اختلفوا في الرضاع هل هو حق للمرأة أم حق عليها؟ أي هل الحضانة حق للصغير؟ أم حق للأم؟ أم حق لهما معا؟ وهذا السؤال، الغرض من طرحه ما يترتب عليه من تبعات؛ فإذا كانت الحضانة ومثلها الرضاع حقاً للمرأة، فليس للأب جبرها عليها؛ فتسقط بالتخلي عنها.

أما إذا كانت حقا للصغير فمن الواجب عليها حضانته إلزاما، تقوم على شؤونه، فترضعه وترعاه، وتغذيه وتربيه حتى يستقل بنفسه في المأكل والملبس، وبعدها يساعدها الأب في تربيته وتنشئته النشأة الاجتماعية التي تكفل له الخروج للحياة، وممارسة النشاط فيها، بعد أن تكون عائلته قد زودته بأهم قواعد التعامل الاجتماعي.

وجاءت مباحث الفقهاء في موضوع الحضانة تخدم المحافظة على النسل، وتحرص على إلقاء الضوء على أهم معالم وقواعد الرعاية، فبحث الفقهاء : طبيعة وحكم الحضانة، وشروط الحاضن، ومتى تسقط الحضانة، وغيرها من المباحث التي روعي فيها مصالح النسل، وما يخدمه؛ فتفصيلات موضوع الحضانة لم ينص عليه تنصيصا، بل لاجتهاد الفقهاء الباع الكبير في تحديد معالم هذا الموضوع استنباطا وفهما وقياسا، اعتمادا على قوله ﷺ (أنت أحق به ما لم تتزوجي) للمرأة التي جاءته وقالت له: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثدي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني فأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: (أنتِ أحق به ما لم تنكحي)[3]، وقياسا على ما جاء في آية الرضاع (لا تضار والدة بولدها).

---

(١) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط١٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة/ الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦)،ج٥/ ص ٤٣٨.

(٢) القرافي، **الفروق**، الفرق الثامن والسبعون والمائة، ج٣/ ص ٢٠٦.

(٣) رواه الحاكم في كتاب الطلاق، وقال عنه: هذا حديث **صحيح الإسناد**. أنظر: الحاكم، المستدرك، ج ٢/ص ٢٠٧.

مذاهب الفقهاء في مسائل الحضانة والتعقيب عليها:

لم يختلف الفقهاء كثيرا عند تعريفهم الحضانة والمحضون؛ فهي عند المالكية «حفظ الولد والقيام بمصالحه؛ والمحضون هو من لا يستقل كالصغير؛ فتستمر حضانته في الذكر إلى البلوغ على المشهور، وفي الأنثى إلى دخول الزوج بها»[1].

وتوسع الشافعية في تعريف الحضانة فهي حفظ من لا يستقل، وتربيته، وتنتهي في الصغير بالتمييز. أما بعده إلى البلوغ فتسمى كفالة[2].

وقد اتفق الفقهاء[3] عدا الحنابلة على عدّ الحضانة حقا للحاضن (الأم)، استنادا لما قرره حديث المصطفىﷺ المتقدم في قوله: (أنتِ أحق به)، أما الحنابلة فعندهم أن «كفالة الطفل وحضانته واجبة لأنه يهلك بتركه، فيجب حفظه عن الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه وإنجاؤه من المهالك. ومعنى هذا أنها حق للمحضون». والقول بأن الحضانة حق للحاضن أي أن الأم لا تجبر عند إسقاطها والتخلي عنها.

غير أنه يثار سؤال في هذه المسألة:

عند تخلي الأم عن الحضانة، وعدم تقدم حاضن آخر، فما هو مصير الأولاد؟ وهل يصح إجبار من له الحق في الحضانة من العصبات مثلا، رغم عدم طلبه ذلك، هل يصح إجباره على أخذها؟ ومن يجبره؟

ـ ومما اتفق عليه الفقهاء أيضا سقوط حضانة الأم بزواجها استنادا لنص الحديث المتقدم؛ إضافة إلى ما ورد عنهم من تعليل للحديث، كون المرأة تشتغل عن الحضانة بحقوق الزوج[4]؛ «ولا أثر لرضى الزوج الأجنبي لأنه قد يرجع

---

(١) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٢٣.

(٢) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص ١٩١.

(٣) فعن ابن رشد» أن الحضانة حق للحاضن على المشهور وعلى ذلك لو أسقطها مستحقها سقطت. وهي للأم لقولهﷺ: (من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) ولأن الأمة والمسبية إذا لم يفرق بينها وبين ولدها، فأخص بذلك الحرة»، ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص٤٣. أنظر أيضا: ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٢٤؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج٣/ ص ٥٥٥؛ النووي، منهاج الطالبين، ج٣/ ص ٤٥٢.

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٩/ص ١٣٩؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢/ ص٥٢٩؛ الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ١٩٦.

فيتضرر الولد»[1]. إلا أنهم اختلفوا في عودتها بعد طلاقها، فالحنابلة[2] والحنفية[3] والشافعية[4] على القول برجوعها لها خلافا للمالكية[5].

ويرجع الإمام ابن قيم الجوزية سبب اختلافهم إلى اختلافهم في فهم المقصود من قوله ﷺ: (ما لم تنكحي) هل هو تعليل أم توقيت، «فإن قيل اللفظ تعليل عادت الحضانة بالطلاق لأن الحكم إذا ثبت لعلة زال بزوالها. وإن قيل للتوقيت: أي حقك من الحضانة موقت إلى حين نكاحك، فإذا نكحت انقضى وقت الحضانة؛ وليس عن النبي ﷺ حديث في سقوط الحضانة بالتزوج غير هذا»[6]. والاتفاق حاصل على عدم سقوطها بزواجها من محرم للمحضون.

وهنا أيضا هذا يطرح سؤال: ألا يمكن للأم أن تحضن ابنها عند موافقة زوجها الثاني، حتى وإن كان غير محرم للولد؟ فإن العمل في العادة جارٍ على حضانة الأم لأبنائها (سواء الواحد أو الثلاثة) عند زواجها ثانية؛ وهو ما تؤكده الآية الكريمة ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الوصف (في حجوركم) يحكي على غالب الأمر[7]، فهل في هذا الفعل مخالفة لحديث المصطفى ﷺ؟ وهل الحديث يخالف الآية؟

ـ وأما اتفاقهم على سقوط الحضانة لسفر الحاضن فليس عن الرسول ﷺ حديث أو فعل أو تقرير؛ والقاعدة العامة في المسألة أن الولي أو الحاضن إذا أراد

---

(١) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ١٩٦.
(٢) ابن قدامة، **المغني**، ج٩/ ص ١٤٠.
(٣) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٣/ ص ٥٦٦.
(٤) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ١٩٧.
(٥) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٢٣.
(٦) ابن القيم، **زاد المعاد**، ج ٥/ ص٤٣٤ ـ ٤٥٢.
(٧) (في حجوركم) قيد أُظهر به الغالب الأعم، وحكاية لواقع الحال؛ إذ الغالب أن أبناء الزوجة يكونون في حجر أزواج أمهاتهم. وهذه الآية يأخذها الأصوليون كمثال وشاهد على عدم الأخذ بمفهوم المخالفة في حال كون القيد خرج مخرج الغالب الأعم، أو الأكثري. قال الآمدي «اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الغالب، لا مفهوم له، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ فإن تخصيصه بالذكر لمحل النطق إنما كان لأنه الغالب، إذ الربيبة إنما تكون في الحجر»، الآمدي، **الإحكام**، ج ٣/ ص٩٣.

السفر سفر نقلة، ففي كلتا الحالتين الولي أولى بالمحضون.

وفي تعليل هذه القاعدة ذهب الحنابلة إلى تعذر الولي من تأديب وتعليم ابنه[1]، وذهب الشافعية إلى التعليل بحفظ النسب فإنه يحفظه الآباء، أو رعاية لمصلحة التأديب والتعليم كما قال الحنابلة، وسهولة الإنفاق[2].

واجتهادات الفقهاء في هذه المسألة بنيت على العرف والعادة؛ والسؤال المطروح: أفلا يضر بالصغير والحاضن أن يسافروا سفر نقلة لمجرد أن الوالد استوطن بلدا آخر، وما الحال مع سفره خارج البلاد، وهل تبقى مسافة القصر هي الحاكم في سقوط الحضانة عند تعدي هذه المسافة؟ هذه الأسئلة وغيرها مما يمكن أن يثار حول مسألة إسقاط الحضانة لسفر الأب أو الحاضن، ومن الأسئلة المهمة ما طرحه د/ جسام علي سالم الشامسي[3] في دراسته لمسألة الانتقال بالصغير المحضون، حيث قال: «المشكلة التي تثار عندما ينتقل الولي سفر نقلة إلى منطقة داخل الدولة وتبعد مسافة (ما يقدر بأربعة برد[4] أي ما يجوز القصر في الصلاة والفطر في نهار رمضان) فهل هذا الأمر يقاس على مسألة الحضانة وانتقال الحاضن إلى بلد الولي ليحضن طفله فيه رغم أن القصر في الصلاة والفطر في نهار رمضان من المسائل التوقيفية التي جاء فيها حكم نص شرعي. وهذا من المسائل العملية والعرفية التنظيمية والتي تتغير بتغير الزمان والظروف والأوضاع الاجتماعية والتقنيات الحديثة... بسهولة الانتقال والمقدرة على الاتصال»[5]، وقد نقل الدكتور الشامسي عن الأستاذ مصطفى الزرقا كلاما في الموضوع نفسه ما ملخصه» أن الفقهاء إن قرروا هذا الاجتهاد كان لهم من طبيعة عصرهم وأقطارهم ما يبرر وجهة نظرهم في السفر... أما الآن وقد يسر العلم الانتقال السريع المريح فوجب أن تبنى

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٩/ ص ١٤١.

(٢) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج ٥/ ٢٠١.

(٣) هو رئيس قسم المعاملات بكلية الشريعة والقانون، بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

(٤) البرد = أربعة فراسخ، والفرسخ = ثلاثة أميال، والميل = ٤٠٠٠ ذراع، والذراع = ٢٤ أصبعاً، والذراع = ٤٦,٢سم. فأربعة برد (٤ برد) = ١٦ فرسخاً = ٨٨,٧٠٤ كلم، أي ما يعادل ٨٩ كلم تقريبا. أنظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٢/ ص٣٢١.

(٥) الشامسي، جسام علي سالم: «إشكالات في بعض مناحي مركز المرأة بين النظر والتطبيق»، مقال بمجلة المجلس الإسلامي الأعلى الجزائري، العدد الثالث، ٢٠٠٠، ص ١٤٠.

الأحكام اليوم على هذه الاعتبارات بحيث تراعى مصلحة الصغير وحق الأبوين معا»[1]. فما هي أحكام السفر التي تسقط بها الحضانة؟ وهل يصح ابتداءً أن يكون السفر من مسقطات الحضانة؟

هذه الأسئلة المطروحة تحتاج إلى إجابة مختص ونظر فقيه، حتى لا يتقول في أحكام الشريعة بغير علم.

---

(١) مصطفى الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، ص ٣٠٤؛ نقلا عن الشامسي، إشكالات في بعض مناحي مركز المرأة، ص ١٤١.

المبحث الثاني

رعاية وتنشئة اليتيم وذي العاهة

المطلب الأول:

مرتكزات رعاية وتنشئة اليتيم وذي العاهة.

ترتكز رعاية اليتيم والطفل ذي العاهة في الشريعة الإسلامية على قواعد الرعاية الأولى لأي طفل كما تقدم، ومن الأحكام العامة تنشئة النسل، ثم تليها الرعاية والتربية الخاصة التي خُص بها اليتيم وذو العاهة في القرآن الكريم والسنة النبوية؛ والتي تنبني على مقصد الرحمة، أحد أوصاف الشريعة، وقواعد التكريم الرباني للإنسان عموما؛ ليشب اليتيم وذو العاهة فردين فاعلين، عاملين، مؤهلين للقيام بدورهما في المجتمع، وغير ناقمين على بني جنسهما.

والذي دعاني للبحث في مسائلهما؛ أن اليتيم ضعيف عاجز عن النظر في أمور نفسه ومصالحها، لا أب يحوطه بالرعاية أو ينصره، ولذا خصه الشارع الحكيم بتفصيل أساليب التعامل معه، بكفالته حتى يقدر على مواجهة أعباء الحياة عندما يرشد، وعندها لا حاجة لوصي أو قيم، فرُشده يكفل له دخول غمار الحياة، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

وأما ذو العاهة فإنه عندما يتلقى الرعاية في الصغر فلن يلاقي صعوبات في التعامل الاجتماعي، وفي الانخراط في العمل والمهن. والدور في ذلك يرجع لوظيفة الأسرة والمؤسسات الاجتماعية الخاصة بهذا الدور والمؤهلة للقيام به، باعتمادهما على طرق التربية الخاصة[1]. أما أن يُنادى بإباحة ما يسمى «بقتل

(١) «تواضع علماء التربية على استخدام مصطلح التربية الخاصة للدلالة على بعض مظاهر العملية التعليمية المستخدمة مع غير العاديين الذين يشملون فئات الإعاقة العقلية والتخلف

الرحمة»، أو «قتل وإسقاط أو إجهاض الجنين المشوه»، وخاصة في الأوساط الطبية، فهو مما ينافي مقاصد الشارع الحكيم في وجود هذا الصنف من الناس، حيث قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٠]. واتفاق العلماء قائم على تحريم أي قتل بدون حق، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، والحق :هو ما يتعلق بموجبات القتل والقصاص، ففي التخلص من ذي العاهة أو إسقاطه من بطن أمه وهو جنين، قتل للنفس كذلك، فهو إنسان حي،كامل، ولا تُنْقِصُ أهليته الناقصة من إنسانيته، خاصة بعد أن يكون عمره ١٢٠ يوما، أما قبلها فإن العلماء بين قائلين بالإباحة المطلقة، وبين المتوقفين، وبين محرمي أي نوع من الإجهاض في أي عمر. وهو ما سنراه لاحقا.

وبين هذا وذاك يبقى لذي العاهة والمريض الحق في الحياة التي أكرمه الله تعالى بها. وأما الموت فهو أمر الله يصيب به الله من يشاء، أنّى شاء.

أولاً: قواعد التكريم الرباني للإنسان.

الناس متساوون في الإسلام، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، ولا فضل لغني على فقير، فلا فضل لأي إنسان كان على فقير أو لقيط أو ذي عاهة، «كل ميسر لما خلق له»(١)؛ وكل بقدر طاقته وقدراته يحقق العبادة المرجوة، واليتم ليس نقيصة لا يُقدر بها على الاستخلاف وعبادة الله تعالى، ومثله ذو العاهة لا تنتقص عبادته لعاهته، ولا ينتقص أجره وثوابه عند الباري تعالى، بل بالعكس فقد أسقطت عنه بعض التكاليف الشرعية التي لا يقدر عليها بسبب نوع العاهة، وهو ما

الدراسي والانحراف الخلقي والعيوب الكلامية والإعاقة السمعية والإعاقة البصرية والإعاقة الجسدية، بالإضافة إلى الموهوبين». أحمد، لطفي بركات: **الرعاية التربوية للمعوقين عقليا**، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٤)، ص٩؛ يضاف لأصحاب التربية الخاصة المرضى بأمراض مزمنة، مثل: السكري، والقلب، والصرع. أنظر: أحمد، مصطفى حسن و أحمد، عبلة إسماعيل: **الإعاقات البسيطة الحسية والبدنية والتعامل معها**، (مطابع الأهرام، ١٩٩١)، ص٦؛ مرسي، عبد العظيم شحاتة: تربية الطفل المعوق، ط٢ (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٧٩)، ص ١٠.

(١) أخرجه مسلم في كتاب: القدر، باب: ١. مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٦/ ص١٩٧.

تبيّنه الآية الكريمة ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١] حيث قال ابن عاشور في تفسيرها: «تنفي هذه الآية الحرج عن هؤلاء الثلاثة فيما تجره ضرارتهم إليهم من الحرج من الأعمال، والحرج مرفوع عنهم في كل ما تضطرهم إليه أعذارهم، فتقتضي نيتهم فيه الإتيان بالإكمال، ويقتضي العذر أن يقع منهم، فالحرج منفي عن الأعمى في التكليف الذي يشترط البصر، وعن الأعرج فيما يشترط فيه المشي والركوب، وعن المريض في التكليف الذي يؤثر المرض في إسقاطه كالصوم وشروط الصلاة والغزو؛ وأعظم تكليف سقط عنه هو الذّب عن بيضة الإسلام والجهاد في سبيل الله»[1]. ولو كان اليتم عارا أو خسة، لما جعل الله سبحانه وتعالى نبيّه وأشرف خلقه كذلك، ولو كانت العاهة نقيصة لما عاتب العلي القدير نبيّه على ابن أم مكتوم الضرير، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ﴾ [عبس: ١ ـ ٤]، فالتكريم الرباني جاء عاما، والناس متساوون في حق الحياة، وحق الوجود؛ لأن العلي القدير هو الذي تكرم على عباده فخلقهم لغاية عبادته، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، فالحياة عبادة متصلة، تتحقق بها رسالة الاستخلاف في الأرض وعمارتها، وكرمهم على سائر الخلق، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠]. وهذا التكريم الرباني شامل لكل أصناف وأجناس الناس، المهم هو تحقيق الوظيفة الوجودية لهم، فحق الحياة لأي إنسان مرتبط بعبادة المولى تبارك وتعالى.

ثانياً: مقصد الرحمة والتكافل الاجتماعي.

من القواعد التي انبنت عليها شريعة الإسلام مبدأ الرحمة، وهو الذي يكفل لأفراد المجتمع الواحد التكافل بينهم بما يحقق مقاصد الحياة في العيش الكريم لكل فرد منهم؛ فإذا ما ابتلي فرد باليتم، أو بعاهة جسدية أو خلقية فإن سائر أفراد المجتمع سيقفون إلى جانبه رعاية وكفالة، كما قال المصطفى صلى الله عليه وسلم: (ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٨/ ص ٢٩٩.

تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى)[1]، وقوله أيضا (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا)، ثم شبك بين أصابعه[2]، إذ لا يمكن بحال التخلي عنهم، وتركهم يعانون الوحدة، فيعتزلون بأنفسهم عن الناس، حيث تعمل عقدة النقص عملها الفاعل في الحقد على الناس والنفور منهم، والانطواء على النفس؛ وحتى لا يحدث هذا، فإن الشارع الحكيم وهو الرحيم بعباده، حث المسلمين على التحلي بهذا الخلق الرباني، والذي وصفت به الشريعة كذلك[3]، فعن الرسول صلى الله عليه وسلم (الراحمون يرحمهم الله، ارحموا من في الأرض يرحمكم أهل السماء)[4]، وبيّن عليه الصلاة والسلام عاقبة الذي لا يرحم، فجاء عنه صلى الله عليه وسلم قوله: (من لا يرحم لا يرحم)[5]، كما قال صلى الله عليه وسلم: (لا تنتزع الرحمة إلا من شقي)[6]، والشقي هو الذي يحتقر اليتيم، ويسخر من ذي العاهة، ولا يقوم بواجبه نحوهما عطفا ورحمة، ناهيك عن الاحترام لكونهما مكرمين من الخالق تبارك وتعالى. فهذا هو الشقي، وهذه هي عاقبته، كما قال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: (إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها، يزل بها في النار أبعد مما بين المشرق والمغرب)[7]، وهو القائل في تحذيره للسيدة

---

(١) البخاري،كتاب: الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم: ٦٠١١، البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٠/ ص٤٣٦.

(٢) البخاري، كتاب: الأدب، باب: تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، رقم: ٦٠٢٦؛ البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٠/ ص٤٤٩؛ وأخرجه مسلم، كتاب: البر والصلة، باب: ١٧. مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٦/ ص ١٣٩.

(٣) في الرحمة والرحماء ألف الصالحي، شمس الدين محمد بن علي بن طولون: كتاب الأربعين في فضل الرحمة والرحماء، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥).

(٤) الحاكم، المستدرك، ٤/ ١٥٩؛ ورواه أبو داود، في باب: في الرحمة، رقم: ٤٩٢٠، أبو داود، **سنن أبي داود بشرح عون المعبود**، ج١٣/ ص٢٨٥.

(٥) البخاري، كتاب الأدب، باب: رحمة الولد وتقبيله، رقم: ٥٩٩٧، البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٠/ ص٤٢٦.

(٦) رواه أبي داود، في كتاب الأدب، باب: في الرحمة، رقم: ٤٩٢١، أبو داود، **سنن أبي داود بشرح عون المعبود**، ج١٣/ ص٢٨٧؛ والترمذي في أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في رحمة المسلمين، الترمذي، **سنن الترمذي بشرح عارضة الأحوذي**، ج٨/ ص١١٠.

(٧) البخاري، كتاب: الرقاق، باب: حفظ اللسان،. البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١١ / ص٣٠٨

عائشة رضي الله عنها وهي أم المؤمنين؛ فقد قالت : قلت للنبي صلى الله عليه وسلم: حسبك من صفية كذا وكذا (تعني أنها قصيرة) فقال عليه الصلاة والسلام: (لقد قلت كلمة لو مزج بها البحر لمزجته)[1]، ومصداقا لقوله تعالى الذي وصفهم بالظالمين إذا لم يتوبوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١].

ولا يقف الحد عند الرحمة باليتيم والإحسان إليه بالعطف والشفقة، بل يتعداهما إلى ما هو أعلى وأصلح؛ فإن اليتيم ومثله ذي العاهة أحد لبنات المجتمع ودعائمه، فهم طاقة بشرية واجتماعية واقتصادية؛ فإذا ما بقوا على سلبيتهم ونفورهم من المجتمع، فإن ذلك مدعاة إلى اهتزاز البناء الاجتماعي؛ ومن ثم فإنه من الضروري تجاوز التعامل معهم بمنطق الشفقة والعطف، والإحسان إلى محاولة تنشئتهم وتأهيلهم اجتماعيا قدر الإمكان، بما يحوّلهم إلى قدرات إيجابية وفاعلة في تنمية مجتمعهم[2]. وإن التكافل الاجتماعي الذي يبادر به أفراد مجتمع ما نحو اليتامى وذوي العاهات، في إعطائهم كامل حقوقهم المفروضة شرعا، ينتج عنه اندماجهم الفعال والإيجابي بعملهم وكدّهم خدمة للمجتمع، وقيامهم بمسؤولياتهم كل قدر طاقته، مما «يمنحهم السلام النفسي والسكينة والاطمئنان القائم على احترام إنسانية الإنسان»[3]، فيتحولون من أفراد عالة على ذويهم ومجتمعاتهم إلى أفراد ذوي فعالية، يخدمون مجتمعهم بقدر ما أتيح لهم.

ثالثاً: قواعد رعاية وتنشئة النسل.

من القواعد العامة لرعاية النسل تُستخرج بعض قواعد الرعاية الخاصة لفئة

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب : الأدب، باب: في الغيبة، رقم ٤٨٥٤، أنظر: أبو داود، **سنن أبي داود بشرح عون المعبود**، ج١٣/ ص٢٢١.

(٢) انظر: إبراهيم، سعد الدين: «قضية المعوقين في الوطن العربي: الملامح والمعالجة»، المستقبل العربي، (بيروت: مركز **دراسات الوحدة العربية**)، السنة ٤ العدد ٣٤، ١٢ / ١٩٨١، ص ٣٧ وما بعدها.

(٣) الجراجرة، عيسى: **ريادة الإسلام في تفهم خصوصية عالم الأطفال**، (عمان: دار ابن رشد، دار الكرمل، ١٩٨٨)، ص ١٠٥.

الأيتام وذوي العاهات. فاليتيم الذي فقد أباه فقد النصرة والسند، وهو فاقد للمربِّي والمعلم، وبفقدان الأب يتزعزع المحضن الأسري الذي يقدم لليتيم الرعاية المتكاملة، والذي يكفل له الخروج للمجتمع بعد أن يكون قد تعلم قواعد التعامل الاجتماعي؛ إلا أن اليتيم «وقد كان أبواه يربيان فيه روح الائتلاف بالجماعة التي يعيش فيها، إذ أنهما بفيض الحنان والعطف الأبوي كانا يثيران فيه نوازع الرحمة بغيره، إذا لم يستعض عن ذلك بالكلاءة الرحيمة العاطفة ممن يتصلون به خرج نافرا من الناس... فكان حقا على المجتمع أن يحميهم، وينمي عواطف الألفة فيهم بالمودة»[١]. وكان لزاما أن يجد اليتيم الرعاية والتعهد الخاص مما يخرجه من دائرة النفور من الناس، والحقد عليهم، وحتى لا يسلك طريق التشرد والانحراف أو العنف. فإذا ما تُعهد بالرعاية فإنه ينشأ إنسانا صالحا مطيعا، غير يائس أو حاقد على يتمه؛ مثله مثل غيره من البشر، بل هو أحسنهم، فهذا المصطفىﷺ عاش يتيما، ووجد الرعاية من جده وعمه، ثم تلقفته الرعاية الربانية، فكذلك اليتيم، فهو الذي نزلت في حقه ما يفوق الاثنين وعشرين (٢٢) آية ـ كما سيأتي ورودها لاحقا ـ تركزت حول حث الشارع الحكيم المسلمين على رعايته، وكفالته وتربيته، والإحسان إليه، وعدم الحط من شأنه. وآيات أخرى تبين حقوق اليتيم على كافله والقيّم عليه فيما يخص التصرف في ماله، وزواجه، وإرثه، فهذه الآيات مجتمعة ترسم ضوابط رعاية اليتيم وكفالته، بما لا يدع مجالا للحط أو الانتقاص من قيمة اليتامى. كما لا يخفى ما جاء عن المصطفىﷺ فهو القائل: (أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين) وأشار بإصبعيه، يعني السبابة والوسطى[٢].

---

(١) أبو زهرة، محمد: **تنظيم الإسلام للمجتمع**، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص ٥١.

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس، رقم ٦٠٠٥. البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٠/ ص٤٣٦؛ وأخرجه مسلم، في كتاب: الزهد والرقائق، باب: ٣، مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٨/ ص١١٣؛ وأخرجه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح، الترمذي، **سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي**، ج٨/ ص ١٠٦. واللفظ له.

المطلب الثاني:

قواعد رعاية اليتيم.

تنقسم نصوص الشريعة التي رسمت معالم منهج رعاية اليتيم وكفالته، إلى نصوص الرعاية العامة، ونصوص الرعاية الخاصة.

أولاً - نصوص الرعاية العامة:

وتتميز **نصوص الرعاية العامة** بِحَثِّ المسلمين على كفالة اليتيم والإصلاح من شأنه، وعدم تركه مقهورا بين الناس، يحطوا من شأنه، ويستهزئوا منه ومن حاله؛ فبيّنت هذه الآيات معالم وضوابط رعاية اليتيم، والطريقة المثلى لتنشئته النشأة الاجتماعية المثلى، التي تعينه على اجتياز محنة اليتم، والخروج للمجتمع كفرد فاعل، لا يحقد على بني جنسه، ولا يسلك سبيل الانحراف أو العزلة.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [البقرة: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾﴾ [البقرة: ٢١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء: ٨].

وقد حذر العلي القدير من عاقبة ظلم اليتامى، وعدم العطف عليهم والإحسان عليهم بما رزقهم الله من نعمة المال، فإن الفقر ابتلاء، وقد يبتلى ظالم اليتيم بتيتم أولاده، قال رب العزة: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [النساء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان:٨].

فهذه آيات جامعة لمعاني التكافل الاجتماعي في الإسلام، بحيث لا يتغافل

عن حق أي فرد من أفراد المجتمع، بما أثبته لهم الشارع الحكيم.

يضاف لها الآيات التي تحرم الحط من شأن اليتيم، وقهره، بما يتنافى والأخلاق الإسلامية المؤسسة لقواعد التكافل الاجتماعي، قال تعالى في هذا الشأن: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ۝١٦ كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾ [الفجر: ١٦ ـ ١٧] وجاء في تفسير الآية أن «ترك إكرام اليتيم على وجوه. أحدها: ترك بره، وإليه الإشارة بقوله ﴿وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ۝١٨﴾. والثاني: دفعه عن حقه الثابت له في الميراث وأكل ماله، وإليه الإشارة بقوله ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝٢٠﴾ أي تأخذون أموال اليتامى وتضمونها إلى أموالكم»[1].

ومن الآيات في السياق نفسه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ۝١٤ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝١٥﴾ [البلد: ١٢ ـ ١٥]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩﴾ [الضحى: ٩]، وقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝٢﴾ [الماعون: ١ ـ ٢]، «وحاصل الأمر في دَعِّ اليتيم أمور (أحدها) دفعه عن حقه وماله بالظلم و(الثاني) ترك المساواة معه، و(الثالث) يزجره ويضربه ويستخف به»[2].

ثانياً ـ نصوص الرعاية الخاصة:

لم تصرح الآيات الكريمة نصا على كافل اليتيم، غير أن للمصطفىﷺ حديثا في هذا المجال فقد قال: (من قبض يتيما بين المسلمين إلى طعامه وشرابه أدخله الله الجنة البتة إلا أن يعمل ذنبا لا يغفر له)[3]، وقال أيضا: (أنا وكافل اليتيم في الجنة)[4]، وقيل أن كفالة اليتيم «واجبة في الأصل على ذوي الأرحام والأقرباء، وأما الدولة فإنها لا تلجأ إلى الرعاية إلا عند الحاجة»[5]، وهو ما يتبين بدلالة

---

(١) الرازي، تفسير الفخر الرازي، مج ١٦/ ج٣١/ ص١٧٣.
(٢) الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج٣٢/ ص ١١٢.
(٣) أخرجه الترمذي في: أبواب: البر والصلة، باب: ما جاء في رحمة اليتيم وكفالته، الترمذي، سنن الترمذي مع عارضة الأحوذي، ج٨/ ص١٠٦.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) علوان، عبد الله ناصح: التكافل الاجتماعي في الإسلام، ط٤، (حلب: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٦٢؛ أنظر أيضا: علوان، تربية الأولاد، ج١/ ص١٤٧.

إشارة النص في الآيات الكريمة التي سبقت، عندما تقرن بين الإحسان لذوي القربى واليتامى، «فالمتصرفون في أموال اليتامى في غالب الأحوال هم أهل قرابتهم»(1). فإنه من الأولى أن يضم اليتيم إلى أحد بيوتات المسلمين بدلا من أن يعيش في دور الأيتام، لما سينشأ عنه من عواقب نفسية وخيمة، وهو ما يظهر جليا عند رؤيتنا لأيتام المؤسسات الخاصة برعاية اليتامى، «وقد وجد أن أطفال دور الأيتام كانوا معاقين بدنيا واجتماعيا وعاطفيا، إذا ما تمت مقارنتهم مع الأطفال الآخرين، ويتعاظم هذا الفرق على نحو ثابت ومؤكد مع نمو الأطفال»(2).

أما الآيات الكريمة المخصصة لرعاية اليتيم فقد أرشدت كافله إلى منهاج التعامل معه في عظام الأمور بخاصة، وهي أمور المال، والنكاح؛ لأن هذين الأمرين مما تكون ولاية الأب عليهما، فإذا ما فقد اليتيم أباه فقد الولاية والوصاية، لذلك ذهب العرب إلى أن اليتيم هو من فقد أباه؛ لأنه فقد من يدفع عنه، والذي فقد أمه عدِم الحضانة، وقد تنصر الأم، لكن نصرة الأب أكثر(3).

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا عظيما﴾ [النساء :2]، وقوله أيضا: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿10﴾﴾ [النساء: 10].

ومن الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: 152]، ونفسها [الإسراء: 34]، وقد جاء الحث والحض على حفظ مال اليتيم في آية المحرمات بسورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 151]، والتي ابتدأت بتحريم الشرك بالله، وتحريم قتل النفس، ودعت إلى حفظ النسل، وحفظ العرض، ثم دعت إلى حفظ المال، وجاء ذكر حفظ مال اليتيم ابتداءً، وفي هذا التقديم غاية جليلة كما ذهب لذلك

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج 4/ ص218

(2) السبيعي، سيكولوجية الأمومة، ج1/ ص272.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1/ ص154؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4/ ص 219.

الإمام ابن عاشور حيث قال في تفسير الآية «من المحرمات التي ترجع حفظ قواعد التعامل بين الناس لإقامة قواعد الجامعة الإسلامية، ومدنيتها، وتحقيق ثقة الناس بعضهم ببعض... وابتدأها بحفظ حق الضعيف الذي لا يستطيع الدفع عن حقه في ماله، وهو اليتيم»(١).

وفي أمور الزواج قال تبارك وتعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٢٧]، ودعا الشارع الحكيم إلى عدم غبط حقوق اليتيمات، في مهورهن خاصة، فمما جاء عن السيدة عائشة قولها: «أنهم نُهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط، من أجل رغبتهم عنهن إذا كنّ قليلات المال والجمال»؛ وكان الولي يرغب عن أن ينكحها ويكره أن يزوجها رجلا فيشركه في ماله بما شركته، فيعضلها»(٢).

المطلب الثالث:

قواعد الرعاية والتربية الخاصة لذوي العاهات.

لم تعد تربية ذوي العاهات تأخذ الطابع العام للتربية فحسب، بل إن الأبحاث النفسية والطبية أخذت تنحو منحى جدّياً في إيجاد قواعد عامة وأخرى خاصة يسترشد بها الآباء في تربية أبنائهم المعاقين، على اختلاف نوع إعاقتهم؛ السمعية أو البصرية أو الكلامية، أو العقلية؛ إذ إن ولادة طفل يعاني من الإعاقة الجسدية أو العقلية قد يغير جذريا حياة الأسرة. ولا يكفي تشجيع الأهل على المساهمة الفعالة في تربية الطفل المعوق، فالأسرة تحتاج إلى الدعم الكبير، وذلك بتحضيرها

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٨/ ص ١٦٢.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، ج١/ ص٣١٠. أنظر أيضا: **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، كتاب: النكاح، باب: إذا كان الولي هو الخاطب، رقم ٣٧، البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص١٨٨؛ وفي كتاب: التفسير، باب: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾، رقم: ٤٥٧٤، ابن حجر، فتح الباري، ج٨/ ص٢٣٩؛ وأخرجه مسلم، في كتاب: التفسير. أنظر: مسلم، **صحيح مسلم مع شرح النووي**، ج ١٨/ص ١٥٤.

وإعدادها للتدخل المناسب لمساعدة طفلها المعوق وتربيته داخل إطار الأسرة[1].

فللأسرة الدور المهم والكبير في التربية ليواجه الأطفال إعاقاتهم «بعيدا عن المواقف الإحباطية، والصراعات النفسية، مما يحقق الاستقرار النفسي والاجتماعي، ويؤكد الثقة في أنفسهم»[2]. هذه الثقة التي تدفعهم إلى الاستقلال النسبي عن الاتكالية والاعتماد المطلق على الأهل، مما يؤهلهم لخوض غمار التمهين والعمل. فلم تعد تربية المعاق تبغي تكييفه مع أفراد أسرته فقط، بل إنها تنشد تفعيل قدراته اجتماعيا، واقتصاديا، ليصبح طاقة منتجة.

وفي الحقيقة إن تربية المعوقين لا تختلف عن تربية الأطفال الأسوياء، فإن أهدافهما واحدة، إلا أن الذي يميز التربية الخاصة عن العادية هو التقنيات اللازمة لتربية المعاقين، أو بالأحرى الأطفال ذوي الحاجات الخاصة، بما يتوافق وإعاقتهم؛ بحيث تهدف التربية الخاصة إلى تحقيق التوازن في أمرين مهمين بالنسبة للمعاق؛

أولهما: تغيير السلوك العدواني المميز للمعاق إلى سلوك مسالم متزن غير قلق.

ثانيها: تحويل المعاق من فرد عالة على أسرته إلى طاقة فعالة منتجة. ولتحقيق ذلك يتطلب الأمر قواعد معينة طويلة المدى، تبدأها الأسرة مع معاقها، وتنتهي بالمؤسسات الاجتماعية التربوية الخاصة بتأهيل المعوقين سلوكيا، ودراسيا، وأخيرا مهنيا؛ وذلك بالاعتماد على:

١ ـ تكييف ذي العاهة مع نفسه ابتداء، ليجد ممارسة الحياة اليومية أمرا عاديا، في لبسه، وأكله بنفسه؛ ويكون ذلك بإزاحة كل المعوقات التي تحول دون توافق الطفل مع نفسه.

٢ ـ وتكييفه للتعامل مع الناس، من خلال تدريبه على آداب التنشئة الاجتماعية، والأعراف العامة للمجتمع، فيتكيّف بسهولة مع أفراد أسرته، ويندمج في مجتمعه، فلا يجد صعوبة في التفاهم معهم، مما يمكن أن يسبب له توترا يؤدي به للانعزال والانطواء.

---

(١) قنطار، الأمومة (نمو العلاقة بين الطفل والأم)، ص ١٨٥.

(٢) أحمد، لطفي بركات: الرعاية التربوية للمعوقين عقليا، ص ٩٦

٣ ـ تنمية قدراته المتبقية له من الإعاقة بما هو ميسر لها، في معاونته على اكتساب الخبرات والمهارات، وتأهيله للعمل بقدر ما يستطيع، مثل النجارة، والحرف اليدوية (صناعة الأحذية، الفخار، السلال...)، وإصلاح الأثاث والساعات، وأعمال الطباعة... الخ[1].

تعد هذه القواعد أبرز ما كتب في مجال رعاية المعاقين؛ من أجل تطوير قدراتهم السليمة وتنميتها، في تعويضها للجزء المفقود أو المعوق، بأساليب خاصة عرفت بـ«التربية الخاصة». ولأن مجال البحث ليس مجالا اجتماعيا أو نفسيا بل أصوليا مستنداً إلى مقاصد الشريعة، ارتأيت التعريف بهذه القواعد والإشارة إليها بشكل موجز، بما يتوافق مع أهداف البحث، لمعرفة مدى الاهتمام الذي يلقاه المعاقون، وطرق رعايتهم، والتي تستمد أصولها من إنسانيتهم، ومن مبدأ الرحمة بهذا الصنف من الأفراد؛ وإذا كان الأمر كذلك مع علماء التربية، فالأولى بالمجتهد في المسائل الفقهية أن لا يقول «بقتل الرحمة»، وإستباحة «إجهاض الأجنة المشوهة» بما لا يتوافق مع تعاليم شريعتنا، وأحكام ديننا. وبقي أن نقول هل تجد مبررات قتل الرحمة لها مسوغا مع ما يستجد كل يوم من طرائق للتربية الخاصة؟

---

(١) أحمد، لطفي بركات: الرعاية التربوية للمعوقين عقليا، ص٩ ـ ٤٤؛ أحمد، لطفي بركات: تربية المعوقين في الوطن العربي، ط١، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١)، ص ٧٠؛ مرسي، عبد العظيم شحاتة: التأهيل المهني للمتخلفين عقليا، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية)، ص ١٣، ١٠٠؛ أبو فخر، غسان عبد الحيّ: التربية الخاصة للأطفال المعوقين، (دمشق: مطبعة الاتحاد، ١٩٩٢)، ص٣١ وما بعدها.

الفصل الثالث

دعوات تواجه حفظ النسل واقعا

المبحث الأول: قراءة مجملة في مقررات مؤتمر القاهرة

المبحث الثاني: الإباحية الجنسية وآثارها على حفظ النسل

المبحث الثالث: دعوى تنظيم النسل من منظور مؤتمر القاهرة

المبحث الرابع: الحكم الشرعي في دعاوى الإجهاض

توطئة

انسجاما مع أهداف البحث، فإن هذا الفصل يحاول أن يتناول بالدراسة وبنوع من التفصيل الدعوات التي تواجه حفظ النسل واقعاً، فبعد أن تم تناول كلية النسل ووسائل حفظها، ثم وسائل حفظ النسل من جانب الوجود، فإن هذا الفصل جزء من الباب الثاني الذي يتناول وسائل حفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة. ولذلك خُصِّص هذا الفصل لتناول عينة من التحديات التي تواجه حفظ النسل في الواقع المعاصر، فتم اختيار دراسة «مقررات مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية / ١٩٩٤» باعتبار أن هذا المؤتمر من أهم وأخطر المؤتمرات التي تركزت قراراتها في موضوع النسل إيجاداً وحفظاً واستدامةً. كما أنه ـ وكما سيتبين من خلال الدراسة ـ خطوة حاسمة لما أتى وسيأتي بعده من مؤتمرات أو جهود أو نشاطات من قبل مختلف الجهات التي تسعى إلى إعادة صياغة المفاهيم المتعلقة بالأسرة والإنجاب والعلاقات الجنسية والزواج وكل ما يتصل بالنسل.

ومن أجل تناول موضوعي للمؤتمر فقد تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث؛ يتناول الأول: قراءة مجملة في مؤتمر القاهرة، أما الثاني فيتناول: الإباحية الجنسية وأثرها على حفظ النسل، وأما الثالث فيتناول: دعوى تنظيم النسل من منظور مؤتمر القاهرة، وأخيرا يأتي المبحث الرابع الذي يحصر الدراسة في موضوع الإجهاض. مع الإشارة إلى أنه تم وضع أهم مواد مقررات هذا المؤتمر المتعلقة بموضوع هذا البحث في شكل ملحق في آخر الرسالة.

المبحث الأول

قراءة مجملة في مقررات مؤتمر السكان والتنمية (القاهرة /١٩٩٤)

المطلب الأول:

تعريف عام بالمؤتمر.

انعقد هذا المؤتمر في القاهرة في المدة بين الخامس والثالث عشر من شهر سبتمبر عام **١٩٩٤** ميلادية، وكان تحت عنوان «**المؤتمر العالمي للسكان والتنمية**» تحت إشراف هيئة الأمم المتحدة. يهدف المؤتمر كما جاء في ديباجته إلى دراسة مسألتي السكان والتنمية، ذلك أن البشرية تشهد مزيدا من التحديات على مستوى تجارب التنمية في العالم، وعلى مستوى التزايد السكاني الذي لم يسبق له مثيل من قبل في تاريخ البشرية. هذا كله «في ظل تراكم المعرفة وتعاظم التطور التكنولوجي وتيسر استعمال التكنولوجيا، الذي يؤدي، إذا تم إعادة توجيهه بشكل مناسب، إلى تطور اقتصادي وتنمية سليمين»[١].

كما أن عدد سكان العالم يقارب الستة بلايين نسمة، وهو يشهد تزايداً بين الستة والثمانين (٨٦) مليون والتسعين (٩٠) مليون سنوياً، مما يؤثر على التنمية وبرامجها. ويحتاج إلى مزيد من الوعي والتعاون الدولي بمخاطر هذا الأمر[٢].

---

(1) - United Nations, Report of the International Conference on Population and Development, (Cairo, 5-13 September 1994), (New York: United Nations, 1994), Chapter I, Section 1.1, p.9.

(2)- Section 1.2 & 1.3, p.9.

وهذا المؤتمر لم يأت فجأة أو بشكل معزول، بل إنه كما يؤكد معدّوه، جاء تتويجا لسلسلة من المؤتمرات، وقراراته ونتائجه منسجمة مع التوجه العام للمؤتمرات السابقة، ابتداء من مؤتمر «عشرية الأمم المتحدة المخصصة للمرأة؛ المساواة، والتنمية، والسلام» المنعقد في نيروبي سنة ١٩٨٥، ثم القمة العالمية عن الأطفال المنعقدة في نيويورك سنة ١٩٩٠، ثم مؤتمر الأمم المتحدة من أجل البيئة والتنمية المنعقد في ريودي جانيرو سنة ١٩٩٢، ثم مؤتمر التغذية العالمي المنعقد في روما سنة ١٩٩٢، ثم المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا سنة ١٩٩٣، ثم السنة الدولية للشعوب الأهلية في العالم (World's Indigenous People) سنة ١٩٩٣، ثم المؤتمر العالمي عن «المحافظة على التنمية في دول الجزر الصغيرة» المنعقد في بربادوس سنة ١٩٩٤، ثم السنة الدولية للعائلة سنة ١٩٩٤[١]، وصولاً إلى «مؤتمر السكان والتنمية» الذي هو موضوع هذه الدراسة في هذا الفصل.

غير أن المؤتمر له صلة خاصة بمؤتمرين آخرين سابقين على المذكورة سلفاً، هذان المؤتمران هما؛ «مؤتمر السكان» المنعقد في بوخارست سنة ١٩٧٤، و«مؤتمر السكان» المنعقد في مدينة مكسيكو سنة ١٩٨٤. وتكمن الصلة الخاصة بين هذه المؤتمرات الثلاثة، كما تؤكد ديباجة مؤتمر ١٩٩٤[٢]، في أن موضوعها واحد وهو «السكان»، وكان مؤتمر القاهرة قد تناول الموضوع نفسه ولكن أثار فيه قضايا جديدة، وزاد عليها في أنه اتخذ طرقا جديدة في تناول القضايا واتخذ إجراءات جديدة في معالجة القضايا القديمة والقضايا الجديدة المثارة في القاهرة (New Issues, New Approaches, New Actions) كما جاء في الكتاب الذي أصدرته الأمم المتحدة والذي قارن بين المؤتمرات الثلاثة على مستوى المواضيع والطرق والإجراءات[٣]. ولهذا تم اختيار مؤتمر القاهرة ليكون نموذجا للقضايا الجديدة التي تواجه حفظ النسل، كما سيتبين لاحقا في مباحث هذا الفصل بحول الله تعالى.

---

(1) - Chapter I, Section 1.6, p.10.

(2) - Chapter I, Section 1.5, p.10

(3) - United Nations, Population Consensus at Cairo, Mexico City and Bucharest; an Analytical Comparison, (New York: United Nations, 1995).

المطلب الثاني:
قراءة مجملة في مقررات المؤتمر.

لم تخرج مقررات مؤتمر القاهرة عن سابقاتها في مؤتمرات بوخارست/ ١٩٧٤؛ مكسيكو/ ١٩٨٤؛ بل إنها جاءت في صورة أعظم؛ فقراراته جاءت بأسلوب الأمر، أمر للدول والحكومات، والجمعيات والمنظمات غير الحكومية، في تكثيف جهودها من أجل تطبيق ما حوته من مواد قبل حلول عام ٢٠١٥م، (٧,٦)[١]، هذه المواد المتعلقة بالسكان وقضاياه، والمرتبطة بالتنمية على سبيل العموم، وأما على سبيل الخصوص، فإن المؤتمر تضمن مجموعة من القرارات التي تنشد التقنين للإباحية التي انتشرت في المجتمعات الغربية، والتي يضغط أصحابها على حكوماتهم من أجل الاعتراف بها، وهو ما نلحظه في المسائل في الآتي ذكرها؛ والمؤتمر كان يجب أن يكون شعاره (الطرق المثلى والكفيلة بنشر الإباحية والشذوذ الجنسي)، فقد قامت دعائمه على مجموعة من المصطلحات تكررت في كل المقررات، كما يجب الإشارة إلى أنها أُطلقت لأول مرة، ولم يرد لها ذكر في المؤتمرات السابقة[٢]. فمصطلحات «الحقوق الإنجابية»، «الصحة الإنجابية»، «السلوك الجنسي»، «قواعد الإخصاب» وغيرها مما أثير لنشر الإباحية والشذوذ الجنسي، وغيرها من:

أولاً ـ مصطلح «الحقوق الإنجابية»[٣]:

يتضمن هذا المصطلح حق اللوطيين والسحاقيات في ممارسة شذوذهم تحت

---

(١) سيشار لمواد ومقررات وثيقة المؤتمر بأرقام بين قوسين، مثل (٦.٧) حيث يشير الرقم (٧) إلى الفصل، أما الرقم (٦) فيشير إلى الفقرة.

(2) - United Nations, Population Consensus at Cairo, Mexico City and Bucharest; an Analytical Comparison.

(٣) جاء في الفقرة (٣.٧) إن: «حقوق الإنجاب (التناسل) تعني الاعتراف بالحق الأساسي لكل الأزواج والأفراد (Couples and Individuals) أن يقرروا بحرية ومسؤولية عدد ومجال وتوقيت إنجاب أطفالهم والحصول على المعلومات والوسائل للقيام بذلك، وكذلك حق الحصول على أعلى مستويات الصحة الجنسية والإنجابية. وتتضمن كذلك حقهم في اتخاذ قرارات، تتعلق بالإنجاب، خالية من الإقصاء أو الإكراه أو التعنيف كما هو مقرر في مواثيق حقوق 'الإنسان». أنظر الملحق لتفصيل أكثر.

راية القانون، وباسم الحق والحرية الإنجابية[1]، وهي دعوة للتحلل والشذوذ الجنسي، وإنهاء الحمل ذي المخاطر، وإنهاء الحمل غير المرغوب فيه، ودعوة لتدمير مؤسسة الأسرة والزواج ببيان طرق إنهاء الحمل غير المرغوب فيه، ودراسة مضاعفات الإجهاض ومخاطره. وستتم معالجة هذه المسألة في المبحث اللاحق من منظور الشريعة الإسلامية.

ثانياً ـ المناداة بالحقوق الإنجابية للأفراد والأزواج:

فالمؤتمر في توجيه خطابه للأفراد (Individuals)، لم يتوان عن نشر الإباحية بين الشباب والمراهقين غير المتزوجين؛ في إرشادهم إلى الطرق المثلى لممارسة الجنس السليم والصحي، وبدون خوف من الوقوع في براثين الأمراض الجنسية، أو حصول حمل غير مرغوب فيه؛ مع التنبيه على وجوب نشر الثقافة الجنسية والتوعية بكل ما يتعلق بها، والدور في ذلك يرجع للمربين والمدرسين والوالدين، وعلى هذا يجب على الوالدين ألا يمارسوا العنف اتجاه أبنائهم، وتركهم يجهلون المسائل الجنسية! وفي هذا التوجه مخالفة صريحة لروح الشريعة الإسلامية ونصوصها حيث حمل الإسلام الآباء والأمهات مسؤولية كبرى في تربية أولادهم وإعدادهم الإعداد الكامل لحمل أعباء الحياة، وقد أكد رسول الله ﷺ هذه المسؤولية في أكثر من حديث ومن ذلك قوله ﷺ: (الرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها)[2]، وقوله أيضا: (أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم)[3]، وقد ركز الإسلام على هذه المسؤولية لدرجة التهديد بالعذاب الأكبر إذا هم فرطوا أو قصروا في رعايتهم وحسن توجيههم لأولادهم حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا

---

(١) النداء بالحقوق الإنجابية نداء بأن للشاذين حقا في شذوذهم، مما يؤدي إلى الاعتراف بهم، وأما حقهم في الصحة الجنسية فيتمثل في مساعدتهم في تجنب الأمراض الجنسية المعدية. وحقهم في الميزانية العامة للصحة. أنظر:

Mark Blasius: Gay and Lesbian Politics, (Philadelphia: Temple University Press , 1994), p. 131.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأدب، ، باب: بر الوالد والإحسان إلى البنات، رقم ٣٧١٥. أنظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢/ ص٣١٠.

وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦﴾ [التحريم: ٦]، وليس من الرعاية التي كلف بها الإسلام الآباء لأولادهم تركهم للشذوذ الجنسي والأمراض الناتجة عنه»[١].

وأما الخطاب الموجه للأزواج (Couples)[٢]، فقد جاءت عبارته فضفاضة لتسع أزواج عقد الزواج المعترف به، وأزواج المخادنة والعشرة غير الزوجية[٣]، ولا تجد غضاضة في دخول العلاقات الجنسية الشاذة التي تحدث بين مثيلي النزوع؛ وقد تكررت عبارة الأفراد والأزواج دون شرح المقصود منهما، الأمر الذي أثار حفيظة بعض الحاضرين[٤]، الذين طلبوا من الهيئة الممثلة للأمم المتحدة تفصيل هذه المصطلحات، إلا أن الأمر لم يحدث!

ثالثاً ـ تعريف الزواج وإلغاء الولاية:

عرفت الوثيقة الزواج بأنه (ما يجري بين المقدمين عليه (The intending Spouses)، بإرادتهما ورغبتهما الكاملة، ودون أي إكراه)[٥]، وفي هذا التعريف

---

(١) د/ عبد الله بن صالح العبيد، مذكرة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي إلى رئيس الجلسة الثالثة والعشرين التي عقدتها هيئة الأمم المتحدة في نيويورك بشأن النساء والتي استعرضت توصيات ونتائج المؤتمرات الخاصة بالمرأة والتنمية والسكان في الفترة من ٣ ـ ٧/ ٣/ ١٤٢١هـ_ الموافق ٥ ـ ٩ /٦/ ٢٠٠٠م. للتفصيل أنظر:
http://www.mwl.org.sa/html/document/womeninun.htm, p.6.

(٢) تعني كلمة : "Couples" شخصان متزوجان، أو مخطوبان، أو تجمعهما علاقة حب رومانسية، أو تجمعهما علاقة جنسية. أنظر:
Judy Pearsall: The new Oxford Dictionary of English, (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 420.

(3) - Donald L. Bubenzer & John D. West: Counselling Couples, 1st Edition, (London: Sage Publishing Ltd, 1993), pp. 1-2.

(٤) والذي يلفت الانتباه أن المتدخلين كان جلهم من دول أمريكا اللاتينية، أمثال: السلفادور، نيكاراغوا، والأورغواي، والأرجنتين وغيرها. وأما الدول المسلمة فلم ينتبه منها إلا : أفغانستان، الأردن، ومصر. وأما باقي الدول المسلمة فإنها دعت إلى اتباع تعاليم الشريعة، ولم ترد على ما جاء في المقررات بتفصيلاته، وهذا يدل على عدم الوعي بما حوته المقررات من مصطلحات جديدة أطلقت لأول مرة، حسبما جاء في تقرير الأمم المتحدة الذي قارن بين مؤتمر القاهرة وسابقيه من مؤتمرات بوخارست (١٩٧٤)، ومكسيكو (١٩٨٤).

(٥) أساس ٩، مادة: ٢١.٤.

الدعوة إلى إلغاء دور الولي (بالمصطلح الشرعي) عموما، وهو ما يتنافى مع تعاليم الشريعة الإسلامية في عدم إنفاذ عقد الزواج حال انعقاده دون موافقة الولي على رأي الأحناف، وبطلانه على رأي الجمهور[١]. أما الذي تهدف إليه الوثيقة من هذا التعريف فهو إقناع الشباب بأن أمر الزواج أمر شخصي بحت ولا صلة للمجتمع أو الأسرة به، بل هو بأيدي المقبلين عليه فقط ولا شأن للآباء به، فهو لا يقع إلا بإرادتهما وكامل رغبتهما، رغم أن «الواقع يثبت أن إرغام الفتيات على الزواج بما لا يرضين أو منعهن من الزواج بمن اخترن أمر نادر»[٢]. والذي يجدر الانتباه إليه هنا هو المصطلح الوارد في تعريف الزوجين (Spouses)، وهو اللفظ الذي يدل صراحة على الرجل والمرأة المتزوجين[٣]، فلماذا لم توره القرارات في المواضع التي استعمل فيها لفظ (Couples)؟ ألا يدل هذا على النيات السيئة التي تتستّر تحت هذا اللفظ.

رابعاً ـ التحامل على الزواج المبكر وانتقاده:

تنتقد الوثيقة وبشدة الزواج المبكر، فتدعو الحكومات إلى جعل القانون يرفع في الحد الأدنى لسن الزواج، من خلال إتاحة كل فرص العمل ومواصلة النساء للدراسة (٤,٢١)، (١١,٣)، (٦,١١)، لتساعد هذه العوامل على تأخر زواجهن، أو العزوف عنه أساساً، وتحقيق حياة أفضل، (C.6.7)، وكأنما الوثيقة ترى أن الزواج ومسؤولياته من أسباب التخلف. أليس العكس هو الصحيح؟ بلى؛ فالوثيقة تناقض نفسها بتعريفها للأسرة بأنها «الوحدة الأساسية في المجتمع» (أساس ٩)، (٥,١). أي أن قيام المجتمعات وتقدمها لا يقوم إلا بوجود أسرة متينة الروابط، جمع بين أفرادها عقد زواج بين الوالدين، وليست أسر العشرة غير الزوجية، أو أسر التبني، لأن ذلك يسبب انفكاك عرى الأسرة، مما يعود بالأثر السيئ على الأولاد ومستقبلهم، خاصة ما يتعلق بالرسوب المدرسي، واستغلال الأطفال في العمل

---

(١) تقدم تفصيل المسألة في مبحث (ضوابط عقد النكاح ودورها في حفظ النسل) في الفصل الأول من الباب الأول.

(٢) الريسوني، أحمد: «رؤية حول مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية بالمغرب»، البيان، السنة ١٤، العدد ١٤٨، مارس ٢٠٠٠، ص ١٣٦.

(3)- Pearsall, The new Oxford Dictionary, p. 1800.

الشاق غير اللائق، ولا يخفى استغلالهم أيضا في بيوت الدعارة، وانتشار الأمراض الجنسية المعدية، والحمل غير المرغوب فيه (٥,٧)، فهذه النتائج هي ميزات المجتمع الضعيف البنيان.

وتؤكد الوثيقة في معظم قراراتها على العلاقة التلازمية بين التنمية الاقتصادية وانخفاض عدد السكان؛ فكلما قلّ عدد السكان ارتفع الإنتاج، وزاد دخل الفرد. ووسيلة المؤتمر لإثبات ذلك تركزت في تفعيل مشاركة المرأة في الحياة التنموية، والتركيز على تعزيز مكانة المرأة، وتقوية جانبها من خلال تربيتها وتعليمها، وتجنيبها الزواج المبكر، ومن ثمَّ الخروج بها للحياة العملية، (١١,٣)، وأخيرا وبطريق غير مباشر، ولكنه أكيد هو الدعوة إلى التنظيم الأسري، من خلال تعزيز حقوقها الجنسية، فكلما فكرت المرأة في العمل قل عدد أولادها، حيث تظهر الدراسات أن وضع المرأة (خارج البيت أو داخله) يؤثر في حجم الأسرة وفي نسبة المواليد[١]. كما تؤكد التحاليل على العلاقة بين عمل المرأة وخصوبتها الإنجابية، فعلى المدى البعيد تشير الدراسات أن المرأة العاملة خارج المنزل يكون لديها عدد قليل من الأولاد[٢]. وحتى لا يتأثر سير عملها خارج البيت، فإن الوثيقة تؤكد على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في مسؤوليات البيت وتبعاته، (٤,٢٥).

والذي تجدر الإشارة إليه أنه لم يرد في الوثيقة مصطلح (الأمومة)، وكأنما هي محاولة لتأكيد انتقاص كرامة المرأة بهذه الوظيفة السامية! أي أن قيام المرأة بإرضاع وحضانة أولادها مما يعطلها عن أداء دورها في تنمية البلاد. أليست مقاصد الرضاع والحضانة عائدة على كليهما كما تقدم تفصيله في الفصل السابق؟ أم أن خروج المرأة للعمل والمساهمة في التنمية أولى من إنجابها النسل الذي يعد القوة العاملة المستقبلية؟ وما هدف عمل المرأة إذا كان يؤخرها عن الزواج، والأصح يجعل قطار الزواج يفوتها فتدخل في مرحلة العنوسة؟

وما هدف التنمية في غياب النسل وانقطاع الوجود الإنساني؟ أم أن الوثيقة لا

---

(1) - UNISCO, Women, Population and Development, (Bangkok: Unisco Principal Regional Office for Asia and the Pacific, 1991), p. 107.

(٢) ٢١ المصدر نفسه، ص٩٠.

ترى غضاضة في وجود النسل غير الشرعي؟ أم أن إيجاد الأولاد بطريق غير شرعي أفضل من الأولاد الشرعيين الذين يحيون حياة كريمة في ظل الوالدين، والأسرة؟ أم أن الزنا أفضل وسيلة لمنع النسل، وتجنب الحمل غير المرغوب فيه، ففي الزنا إشباع الرغبة الجنسية، وفي الوقت نفسه التخلص من تبعات وجود النسل؟ والحقيقة أن ذلك ما يريده الغرب، فإذا كانت الدعوة لتحديد أو تنظيم النسل ستواجه عواقب جمة، فالأولى أن يلغى نظام الزواج، ولتشع الفاحشة إذا كانت لا تنتج نسلا؟!

وفي هذا ما فيه من المعارضة الصريحة لتعاليم الإسلام التي تدعو إلى الزواج وتحث عليه ما دامت القدرة عليه قد تحققت والاستطاعة قد تيسرت، كما أن تأخيره يؤدي إلى شيوع الفاحشة، ومن ثم زيادة الأطفال اللقطاء أو إباحة الإجهاض، وضياع الحقوق، وتوقف عجلة الإنتاج، وتفاقم المخاطر والمشكلات في المجتمع[1]. والزواج كما عرفنا هو المسلك الشرعي الوحيد لإيجاد النسل، وفي الدعوة إلى العزوف عنه دعوة لقطع النسل من جهة، وإيجاد اللقطاء من جهة أخرى إذا لم يكن الإجهاض هو الحل في جميع الأحوال.

أوليس الزواج المبكر الذي تنتقده الوثيقة أصلح للشباب فلا يتوجهوا لعقد علاقات جنسية غير مشروعة (الزنا)؟

خامساً ـ تعريف الأسرة:

جاء تعريف الأسرة فضفاضا يحتمل عدة تفسيرات، ويقبل كم من معنى، في قول وثيقة المؤتمر، إن «الأسرة توجد على أشكال وأنواع مختلفة» (أساس٩)، (٥,١)، ألا تبدو دعوة صريحة لقبول زواج المثليين الذي انتشر بصورة كبيرة، في ظل مباركة الكنيسة ورجال الدين في أوربا وأمريكا؟ ومنها قبول أسرة المعاشرة غير الشرعية، وأسر المخادنة. وهذا شيء يتناقض تناقضاً صريحاً مع الدين الإسلامي الحنيف ومبادئه، بل فيه مصادمة لأوامر الله تعالى. فلا سبيل في الإسلام لتكوين أسرة إلا عن طريق الزواج القائم على عقد بين الرجل والمرأة وفق القواعد الشرعية المنظمة لذلك.

---

(١) العبيد، مذكرة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، ص٧.

وفي قبول زواج المثليين وإيجاد أسر تتشكل من مثليي الجنس دعوة لهدم الأساس الذي بنيت لأجله الأسرة ووجدت كما عرفنا سابقا، فالأسرة تمر بمراحل وعهود أولها زواج ثم إنجاب ثم تربية أولاد وهكذا... فهل يعقل في أسرة المثليين أن يحدث هذا؟! أم أن الأسرة في المستقبل ستعرف تغييراً في تركيبتها الأساسية التي تقوم على الرجل والمرأة، وتغييراً في وظيفتها التي تقوم على الإنجاب وإيجاد النسل؟

سادساً ـ مصطلح «تنظيم الأسرة»:

هذا المصطلح لم تخل منه فقرة ركزت على «الصحة الإنجابية»؛ (أساس٨)، (٣,١٣)، (٣,١٧)، (٣,١٨)، (٣,٢٧)، (٤,٢٤)، (٦,٤)، (٦,٣٠)، (٧,٣)، (٧,٥)، (٨,٢٦)، (٨,٣١)؛ فإن خدمات الصحة الإنجابية في تصور وثيقة المؤتمر يجب أن تتضمن ابتداء خدمات تنظيم الأسرة؛ وكأنما المصطلح الجديد «الصحة والحقوق الإنجابية» جيء به للتخفيف من حدة دعاوى تحديد النسل السابقة، حيث لم يرد ذكر« تحديد النسل» في مقررات الوثيقة كلها، وسنرجع لهذا الموضوع للتفصيل في مسائله كما عرضها المؤتمر في قراراته.

سابعاً ـ مصطلح «الصحة الجنسية»:

أما مصطلح «الصحة الجنسية» فهو الدعوة الصريحة لتوسيع خدمات تجنب الأمراض الجنسية المعدية، وكأنما الوثيقة لا تجد غضاضة في إباحة الزنا بجميع صوره، وإباحة العلاقات الجنسية الشاذة، والتي هي السبب المباشر لانتشار الأمراض الجنسية؛ إضافة إلى التأكيد على أخذ كافة الاحتياطات لتجنب الحمل غير المرغوب فيه، والوسائل الكفيلة بإنهاء الحمل ذي المخاطر، والتقليل من الإجهاض غير المأمون؛ لأن المشكلة ليست في الإجهاض في حدّ ذاته بل في الطريقة التي يتم بها! فلا إشكال في الزنا، وإنما الخوف من عواقبه. ولا حرج أو إشكال في ممارسة الشذوذ، إنما الإشكال في ما ينتج عنه من أمراض جنسية رهيبة. فالنظرة صحية وطبية بحتة لا أخلاق فيها ولا شرع، فإذا توفرت طرق الوقاية الصحية فلا حرج ولا إشكال. وهيهات!

ثامناً ـ تقديم خدمات الصحة التناسلية للمراهقين والشباب:

والتي تهدف إلى إرشاد الشباب إلى المسؤولية الجنسية، وأهميتها في تحقيق حياة جنسية أفضل؛ وذلك من خلال توعيتهم وتدريبهم على استعمال الوسائل التي تجنبهم مخاطر الأمراض الجنسية المعدية، والمتمثلة في الحرص على استخدام الواقي الذكري (٧,٣٣)، ١٣,١٤. (C)، إضافة إلى الطرق الكفيلة لتجنب الحمل باستعمال وسائل منع الحمل غير المرغوب فيه، وكل ذلك يجب أن يتم من خلال التوعية أولا بالمسائل الجنسية، وثانيا التدريب على استخدام الجنس بطرق صحيحة، وثالثا تعليمهم السلوك الجنسي الصحيح الذي لا ينتج عنه حمل أو إيدز!

تُبنى هذه الدعاوى وغيرها مما تم عرضه، أو ما سيأتي، على مسايرة المجتمع لما هو حاصل فيه وواقع عندهم كعرف عام من الأعراف؛ فلا تجد حرجا عندهم في قيام العلاقات الجنسية بين شبابهم وأولادهم عموما، وهو ما نتج عنه الابتعاد والنفور من الزواج، هذه المؤسسة ذات التبعات والمسؤوليات الكثيرة، فإذا مورس الجنس قبله، فلن يجد الشباب مدعاة للزواج، «فالحرية الجنسية تصور أن الزواج أضحى من عادات الماضي وتقاليده، وأنه يؤدي إلى استعباد المرأة من قبل رجل واحد»[(١)]؛ وبسبب الممارسة الجنسية المنتشرة فإن المجتمع لا يرى غضاضة فيها، بل إنه يشرع لأجل استمراريتها في ظروف جيدة، وذلك من خلال التوعية بالطرق المثلى لتحاشي الأمراض الجنسية المعدية، خاصة الإيدز، وخير مثال لذلك، تدريبهم على استعمال الواقي الذكري، تحت شعار ما يسمى «الجنس الآمن»[(٢)]، فلا حمل ولا إيدز؛ فبدل أن يعالج المجتمع الغربي المشكلة من أساسها، راح ينظر في الأعراض (الإيدز، الحمل غير المرغوب فيه، الإجهاض)، وبدل أن يدعو إلى العفة والزواج المبكر، ونشر التدابير الوقائية من منع الاختلاط، وتحريم الزنا لتنحسر العلاقات الجنسية في ظل الزواج فقط، لم يذهب إلى ذلك؛

---

(١) نبيلة عبد الله (اسمها قبل إسلامها: روبين ريد)، في حوار معها ومع بعض السيدات اللاتي أسلمن في بريطانيا، «ندوة عن واقع المرأة في الغرب»، البيان، السنة ١٥، العدد ١٥٠، مايو ٢٠٠٠، ص ٨٤.

(٢) خديجة (اسمها قبل إسلامها : ويندي بووث)، في حوار معها، أنظر: «ندوة عن واقع المرأة في الغرب»، البيان، السنة ١٥، العدد ١٥٠، مايو ٢٠٠٠، ص٨٢.

بل اهتدى لحل مشكلة مرض الإيدز بتوسيع استعمال الواقي الذكري بين الشباب في المدارس والنوادي الرياضية[١]، ولتحاشي الحمل فإن زيادة الوعي بفاعلية موانع الحمل هي المخرج، وذلك بتوسيع نطاق استعمال موانع الحمل للمتزوجين وغيرهم من المراهقين والمراهقات، والشباب؛ بغرض أداء حسن ومضمون في العلاقات الجنسية، وتجنب الحمل غير المرغوب فيه؛ فانتشار وسائل منع الحمل أزال عائق الخوف من الحمل إثر الاتصالات الجنسية غير المشروعة، وفي حال وقوع حمل فلا خوف أيضا لأن الإجهاض مباح أيضا، فتحكم هذه الإباحية في الغرب ثلاثية: الزنا، وموانع الحمل، والإجهاض؛ (فكلما زاد انتشار موانع الحمل زاد الزنا، وكلما زاد الزنا زاد الإجهاض). وفي هذا السياق فإن الإجهاض هو آخر الحلول شرط أن يتم في ظروف ملائمة ((Safe Abortion(8.25)؟!

تاسعاً ـ إباحة الإجهاض:

لا ترى وثيقة مؤتمر القاهرة أية غضاضة في استعمال الإجهاض للتخلص من الحمل غير المرغوب فيه، وإن لم تصرح بذلك علنا؛ بل جاء ذلك متضمنا في دعوتها إلى التقليل من حدوث الإجهاض غير المأمون (Unsafe Abortion)، والطريقة التي عرّفته بها؛ أي أن فكرة الإجهاض نفسها مقبولة شرط أن تتم في ظروف صحية جيدة، وعلى أيدي خبراء هذه العملية، فقد عرّفته بأنه «تلك الإجراءات لإنهاء الحمل غير المرغوب فيه إما: عن طريق أشخاص ليست لديهم المهارة الكافية، أو إجراؤه في بيئة لا تتوفر فيها أدنى المعايير الصحية، أو كلاهما»[٢]. وفي دعوتها الباحثين لإجراء بحوث تتعلق بـ«سبل تخفيف مضاعفات

(١) عبد المنعم، عامر: «مخطط لنشر الإيدز في الدول الإسلامية (ترويج الدعارة بإقناع الشباب باستخدام الواقي الذكري)»، المستقبل الإسلامي، (إصدار: الندوة العالمية للشباب الإسلامي)، العدد ٦٦، شوال ١٤١٧ هـ، ص ٦ ـ ٧. أنظر أيضا : الجمل، هاني: «الجمعية الطبية الإسلامية في بريطانيا»، منار الإسلام، السنة٢١، العدد ٩، يناير ١٩٩٦، ص ٨٨ وما بعدها؛ ومما أوردته جريدة «الشرق الأوسط بهذا الشأن» تطوير الأمريكيين لمرهم يحمي المرأة من الإيدز المنتقل جنسيا». أنظر: الشرق الأوسط، عدد ٧٣٨٣، السنة ٢١، فبراير ١٩٩٩، الصفحة الأولى، العمود الأول.

(2)- United Nations, International Conference On Population and Development, p 118.

الإجهاض» (٨٠٢٥) التصريح بجواز الإجهاض شرط أن يتم بطرق حسنة، وأن لا تترتب عليه مضاعفات قد تؤدي إلى هلاك الأم!

ولأن موضوع الإجهاض من المسائل ذات الأهمية، وذات الحساسية بيننا وبين المجتمع الغربي، من حيث استباحته ونطاق انتشاره، وما يوجد من نصوص شرعية تنص على تحريمه، فإنه سيتم تناوله مفصلاً في المبحث الرابع من هذا الفصل.

المبحث الثاني

الإباحية الجنسية وآثارها على حفظ النسل

المطلب الأول:
بين مثالية العزوبة والتبتل وإفراط الشذوذ والإباحية.

تعد الشهوة إحدى الغرائز التي أودعها الله تبارك وتعالى في عباده، كما جاء ذلك موضحا في قوله عز وجل: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ﴾ [آل عمران: ١٤]، إلا أن الشارع الحكيم حددّ لها موضعها في الركون للزوجة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٧]، أي أن استعمال الشهوة في الموضع المباح، من الفطرة؛ وأما الانحراف بها، واستغلالها في موضع السوء، فهو الإسراف، والخروج من الفطرة والطبيعة البشرية، التي جبل عليها الإنسان؛ كما جاء في الآية الكريمة ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾، قال ابن العربي: «فسمي من نكح ما لا يحل عاديا، وأوجب عليه الحدّ لعدوانه»[1]. وأما أن يمنع الإنسان عن نفسه العمل المباح، فيجلب لنفسه السوء فهو خروج عن الفطرة كذلك، فليس للإنسان أن يمتنع عن المباحات بدون أي داعٍ، سوى ركونه **للعزوبية والتبتل**، والعزوبية هي العزوف عن الزواج لسبب من الأسباب، أما التبتل فهو «الانقطاع عن النكاح وما يتبعه من الملاذ إلى العبادة»[2]، فهذا مما نهى عنه المصطفى ﷺ، ووصفه بأنه **ليس من السنة** ردا على الذي جاء إلى المصطفى ﷺ

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٣/ ص٣١٦.
(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، ج٩/ ص ١١٨.

وقال: «أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فقالﷺ: (فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادونفأولئك هم العادونأما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، واصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)[1].

وقال ابن حجر في شرح الحديث: «قوله (فمن رغب عن سنتي) المراد بالسنة الطريقة التي لا تقابل الفرض، والرغبة عن الشيء الإعراض عنه إلى غيره، والمراد من ترك طريقي، وأخذ بطريقة غيري فليس مني، ولمح بذلك إلى طريق الرهبانية فإنهم الذين ابتدعوا التشديد، كما وصفهم الله تعالى، وقد عابهم بأنهم ما وفوه بما التزموه، وطريقة النبيﷺ الحنيفية السمحة، فيفطر ليتقوى، وينام ليتقوى على القيام، **ويتزوج لكسر الشهوة وإعفاف النفس وتكثير النسل**[2]. «فالحق أن التبتل والاختصاء[3] ممنوعان بصريح الأحاديث الصحيحة؛ فبالتبتل لا تنكسر الشهوة، بل تُرغم على ذلك، وهذا منافٍ للفطرة، وبالاختصاء تنكسر الشهوة كذلك، «فالخصاء هو الشق على الانثيين وانتزاعهما»[4]، الأمر الذي ينتج عنه انقطاع النسل، وهذا منافٍ لقصد الشارع الحكيم في تشريع غريزة الشهوة، فهي خادم للأصل الكلي (النسل)؛ فكل من التبتل والاختصاء لا يعد مسلكا فطريا في القضاء على الشهوة، فهذا منافٍ لقصد الشارع في إيجاد النسل، ومنافاتها لحق النفس، بتعذيبها وقهرها، بما لم ينزل الله به من سلطان.

---

(١) رواه البخاري، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح. لقوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾. الآية. رقم ٥٠٦٣. البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج ٩/ ص١٠٤.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص ١٠٥.

(٣) في النهي عن التبتل والاختصاء وردت عن النبيﷺ أحاديث كثيرة ردّ فيهﷺ طلب بعض الصحابة في إباحة ذلك؛ فروى البخاري ثلاث أحاديث في هذا الشأن: ١ ـ عن سعد بن أبي وقاص قال رد رسول اللهﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا. حديث رقم ٥٠٧٣. ٢ ـ السابق نفسه. رقم ٥٠٧٤. ٣ ـ عن قيس قال «قال عبد الله»: كنا نغزو مع رسول اللهﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك... وقرأ علينا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ * وَلَا تَعْتَدُوا * إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. رقم: ٥٠٧٥. أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص١١٧.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص١١٨.

وهنا تكمن الحكمة في منعهﷺ الصحابة من التبتل والاختصاء، قال ابن حجر: «والحكمة في منعهم من الاختصاء إرادة تكثير النسل ليستمر جهاد الكفار»[1]، وإن الطريق الصحيح والمشروع لاستعمال الشهوة في موضعها هو الزواج الشرعي الصحيح، ولا طريق سواه كما وضحناه فيما سبق؛ فأحاديث النهي عن التبتل والاختصاء تدل على شدة الحرص على تعاطي النكاح، فقد منع الرسولﷺ من أراد الغلو في العبادة بالقضاء على وسيلة النكاح وآلته»[2].

وقد كان الزواج عند الأنبياء عليهم السلام سنة ماضية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨]، فلا مدعاة إلى التبتل والركون للرهبانية التي ابتدعها النصارى، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد:٢٧]، وكأن بالنصارى أرادوا من التبتل الاقتداء بعيسى عليه السلام في عدم زواجه، أو أنها إحدى خصالهم التي اختصوا بها كما روى عنهم القرآن الكريم ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ ۖ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد:٢٧]، فقد ابتدعوها للهروب من مطارديهم من جنود ملوكهم كما تروي الكتب[3]؛ إلا أن هذه الصفة لم تبق على حالها كما أرادوا لها عند ابتداعهم لها، فقد أرادوا بها الفرار والنجاة بدينهم، والعيش في عزلة بعيد عن الناس ليعبدوا الله، إلا أن الحال تبدل بمرور الزمن، قال تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾، والمراد من ذلك» أن بعضهم قام برعايتها، وكثير منهم أظهر الفسق، وترك تلك الطريقة ظاهرا وباطنا»[4]، ولأن الرهبانية والتبتل من الأمور الخارجة عن الفطرة، والتي تنافي

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص ١١٨.

(٢) قادري، الإسلام وضرورات الحياة، ص ٧٩.

(٣) فعن الإمام الرازي أن الرهبانية: «معناها الفعلة المنسوبة إلى الرهبان... والمراد من الرهبانية ترهبهم في الجبال فارين من الفتنة في الدين، مخلصين أنفسهم للعبادة ومتحملين كلفا زائدة على العبادات التي كانت واجبة عليهم من الخلوة واللباس الخشن، والاعتزال عن النساء، والتعبد في الغيران والكهوف»، تفسير **الفخر الرازي**، ط١، (القاهرة: دار الفداء العربي، ١٩٩٣)، ج١٥/ ص ٤١٢. أنظر أيضا: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٧/ ص ٢٦٣.

(٤) الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، ج١٥/ ص٤١٤.

الطبيعة البشرية، فلا تقدر النفس على تحملها، وفي ظروف الضغط يظهر الإفراط، ولأن القساوسة والراهبات منعوا من الزواج منعا نهائيا مع دخولهم الدير، فإن كسر باب الشهوة زاد، وبات اللجوء إلى الشذوذ هو المنفذ الوحيد(١). والذي أذهب إليه أن الفسق لا يدخل ضمنه الزواج، فليس الزواج كذلك، بل هو سنة المصطفى ﷺ كما تقدم بيانه، بل المراد بالفسق هو ممارستهم الشذوذ. فأدت مثالية العزوبية والتبتل إلى الدخول في إفراط الشذوذ، هذا الإفراط الذي مارسه القساوسة أنفسهم(٢)، أو يمارسه عامة الشعب في ظل مباركة الكنيسة، وعدّ العلاقات الجنسية الشاذة نوعا من أنواع الزواج، فإذا ما وافقت الكنيسة على ذلك، فأنّى للحكومات أن ترفضه!

المطلب الثاني:
الحرية الجنسية من منظور الوثيقة.

ترتبط فكرة «الإباحية» في الغرب بحق الإنسان وحريته المطلقة فيما يحق له. فالإنسان يعيش المادية البحتة، بغرض إيجاد وتحقيق الحياة الرغيدة، سالكا في ذلك كل الطرق التي توصله لتحقيق مقصده؛ وما الإباحية والشذوذ إلا أحد مظاهر البذخ والإسراف في الترف، فظهر اللواط بين الرجال بشكل قوي، وتبعه اللواط مع الصغار، والحيوان، ناهيك ما لصور التخنث من انتشار واسع. ولتغير وظائف

---

(1) - John Boswell: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), pp. 398-399.

انظر أيضا: شعلان، **نظام الأسرة بين المسيحية والإسلام**، ج١/ ص١٩٨.

(٢) في مقال نشرته مجلة «المجتمع» تحت عنوان «ظاهرة الشذوذ الجنسي تهدد مستقبل الكنيسة الإنجليزية»، لكاتبه: د/ نادر عبد الغفور أحمد «بيّن تفشي ظاهرة الشذوذ بين القساوسة؛ فهذا الأسقف ديريك روكليف يعلن عن شذوذه الجنسي، وقد كشف النقاب عن علاقة جنسية بين أسقف مدينة درهام ورجل يبلغ من العمر ٢٦ عاما، ولا يقف الحد عند هذا فقط؛ بل إن مجموعة مكونة من ٦٠ قسا تقوم بإجراء عقود زواج للشاذين جنسيا في عدد من الكنائس البريطانية، مع العلم أن من بينهم عددا من القساوسة. ومن المعروف أن مجلس القساوسة التابع للكنيسة الإنجليزية وافق في عام ١٩٩١ على الاعتراف بالقسس الشاذين. أنظر: أحمد، نادر عبد الغفور: «ظاهرة الشذوذ الجنسي تهدد مستقبل الكنيسة الإنجليزية»، المجتمع، عدد ١١٥٢، ٦/٦/ ١٩٩٥، ص ٤٣.

الأسرة كما عرفناها في الفصل السابق؛ بخروج الأب والأم للعمل، وخروج الوليد والرضيع لدور الحضانة، والأولاد للمدارس؛ أصبح لا وجود للأسرة، حيث انفكت عراها، مما نتج عنه مخاطر جمة تمثلت كما توضحه الوثيقة (٥,٧)، في الرسوب المدرسي، واستغلال الأطفال والشباب في الأعمال غير اللائقة، وفي النشاطات الجنسية في المواخير، مما ينتج عنه الحمل غير المرغوب فيه، وتفشي الأمراض الجنسية المعدية.

أما في الشريعة الإسلامية فإن حرية الإنسان تتوقف عند تحقيق مقاصد الشارع الحكيم، وعند تحقق المقصد الأعلى على الخصوص، وهو عبادة الله تبارك وتعالى؛ فالحياة في الإسلام ترنو لتحقيق هذا المقصد عن طريق استخلاف المولى عز وجل الإنسان في الأرض، والذي يتحقق من خلال المحافظة على كليات الشريعة الخمس .**فالإنسان يحفظ نفسه ليعبد الله تعالى ويحقق الاستخلاف، ويحفظ دينه وعقله لأنهما قوامي الحياة والعمارة، ويحفظ ماله ليحقق به العمارة، ويحفظ نسله حتى لا ينقطع وجوده، فيختل نظام الاستخلاف بالكلية.**

والحقيقة التي لا مناص منها أن الوثيقة جاءت لتؤكد واقع حال المجتمع الغربي، والتفسخات التي انتشرت فيه، وبلوغها الأوج في الانحراف عن الطبيعة والفطرة إلى إتيان الرجل للرجل، والمرأة للمرأة، والرجل للطفل، أو الحيوان، ناهيك عن الزنا المعتاد عندهم، غايتهم في ذلك قضاء الشهوة، بدعوى الحرية الجنسية، في غياب مؤسسة الزواج والأسرة، المنفذ الوحيد للعفة الجنسية كما تراها الشريعة الإسلامية، فلا حرية في الجنس.

الوثيقة حاولت التعامل مع الواقع كما هو، لا كما يجب أن يكون، وبدل أن تركز على الزواج كحل جذري لكل المشاكل الاجتماعية والجنسية، فإنها استنكرت الزواج المبكر، باشرت في دعمها للإباحية الجنسية في ندائها بـ «الحقوق الجنسية» والتي لا تعني إلا الحرية الجنسية كما جاء في الفقرة الرئيسية في الفصل السابع (الحقوق الإنجابية والصحة الإنجابية)، فقرة (٧,٢)، وما جاء في دعوتها إلى اتخاذ كافة التدابير اللازمة لتحقيق السلوك الجنسي على أكمل وأفضل وجه من خلال دعوتها إلى: تدريس الصحة الإنجابية، للمتزوجين، والمراهقين بخاصة، وتوفير الوسائل الكفيلة لتحاشي الإصابة بالأمراض الجنسية المعدية، وتثقيف الشباب

بالمسؤولية والسلوك الجنسي، والتقليل من حمل المراهقات، ومساعدة الأمهات العازبات وتوفير فرص العمل لهن، وتدريبهم على استعمال موانع الحمل النسائية والرجالية؛ ودعوة الأخصائيين إلى البحث عن وسائل جديدة لمنع الحمل والتعقيم، وبالخصوص الموانع الرجالية[1].

وفي تتبعنا لأهم ما جاء في وثيقة مؤتمر القاهرة، ومن خلال الرؤية التي قدمتها له، على اعتبار أنها الصورة الحقيقية للمؤتمر، وكان يهدف إليها صراحة؛ في التعامل مع ما هو واقع في المجتمع الغربي، ومحاولة المؤتمر التصديق على أنواع الإباحية التي انتشرت في الغرب، بما فيها الشذوذ الجنسي؛ ومما لا يخفى ما لنشر الإباحية من تدمير الأسرة، والعزوف عن الزواج، وإنجاب الأطفال غير الشرعيين، وزيادة نسب الإجهاض؛ فكلما زادت الفاحشة ارتفعت حالات الإجهاض؛ لتغطي على ثمرة الإثم؛ وكلما توفرت وانتشرت وسائل منع الحمل، زال الخوف من الحمل، مما ينتج عنه الزيادة في العلاقات الجنسية غير المشروعة، وفي اللجوء للزنا؛ وبين هذا وذاك يبقى النسل مهددا من جميع الجهات، سواء في إيجاده، أو الطريقة التي يوجد بها، أو مصيره بعد الوجود في ظل غياب الأسرة، فأنى له أن يعيش! لا وجود للأب، والأم في غفلة!

ولم تجد الوثيقة حرجا في إطلاق لفظ «الأفراد»، ناهيك عن مصطلح «Couples» والتي لا تعني إلا إباحة العلاقات الجنسية بين غير المتزوجين، شبابا كانوا أم مراهقين، أم لوطيين، أم سحاقيات.

أما تعريف الوثيقة للأسرة فهو التأكيد التام والمباشر على إباحة العلاقات الجنسية الشاذة، والاعتراف بها كشكل جديد من أشكال الزواج، ونوع جديد من أنواع الأسرة. وبين قديمهم وجديدهم، تبقى نظرة الإسلام وموقفه من كل علاقة جنسية غير شرعية، والتي تدور خارج إطار الزواج، تبقى نظرته من ثوابت ديننا الحنيف، في تحريم الزنا والشذوذ، والنهي عن التبتل المفرط فيه كما سنرى في الآتي.

---

(١) انظر: الفقرات (٤,٢٦)، (٤,٢٧)، (٤,٢٥)، (٦,١٥)، (١١,١٥)، (١١,١٦)، (٨,٢٣)، (٨,٣٥)، (٥,٦)، (٥,١٣)، (١٣,١٤) وما بعدها، والفصل السابع كله بتفصيلاته وتفريعاته الإباحية.

المطلب الثالث:

من الأصداء العملية للمؤتمر.

عرفنا أن مؤتمر القاهرة ليس وليد الصدفة، بل إن ما سبقه من مؤتمرات كثر، وليس هو المؤتمر الأخير في سلسلة مؤتمرات «التنمية والسكان»؛ فقد تبعته مؤتمرات، وندوات ترنو إلى تطبيق وتنفيذ ما جاء فيه، حيث إن المؤتمرات اللاحقة تعتبر الخطوات الفعالة للإقرار والتصديق والتنفيذ.

وأول هذه المؤتمرات كان «مؤتمر المرأة» المنعقد ببكين ١٩٩٥م؛ وثانيها «مؤتمر الشباب المنعقد بهولندا ١٩٩٩م»، وأخيرا «مؤتمر نيويورك للدبلوماسيين ١٩٩٩م». والملاحظ لهذه المؤتمرات يجد أن التركيز كان منصبا على ثلاث فئات هي: المرأة، والشباب، والديبلوماسيين. فأما تخصيص المرأة بمؤتمر؛ فلأنها أساس صلاح أو فساد المجتمعات، بتأثيرها في الزوج والأبناء، «فلا بقاء لأمة من الأمم إلا بانتظام أسرها، وحفظ نسلها، وقد خصص الله المرأة للقيام بهذين الأمرين العظيمين»[١]، وقد وصف النبيﷺ المرأة بالراعية[٢]. فدورها في حفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة يتضح في الرعاية وحضانتهم ابتداء، وتربيتهم على السلوك الشرعي لكل مناحي الحياة، وهي القدوة لأولادها في كل كبيرة وصغيرة تسلكها. وأما الشباب فإنهم المقصود الأول من مؤتمرات الإباحة؛ لما لفترة الشباب من خصائص حيوية، في الانتقال من طور الطفولة إلى مرحلة المراهقة والبلوغ، هذه المرحلة التي تطغى فيها غريزة الجنس إذا لم تكبل بالمبادئ الخلقية القوية. وأما الدبلوماسيين فهم المنفذون للقرارات بالرهبة والرغبة في شعوبهم.

مؤتمر المرأة المنعقد ببكين ١٩٩٥م[٣]:

يعد هذا المؤتمر نسخة طبق الأصل لمؤتمر القاهرة، في تضمنه لنفس مواده

---

(١) الطالبي، عمار: الإمام عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج٢/ ص٢٢٢.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

(3) - United Nations Division for the Advancement of Women (DAW), Beijing Platform of Action, http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/index.html.

ومقرراته، «وبالقراءة المتأنية لهذه الوثيقة نجدها صدى صارخ لوثيقة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة»(١)، ولا يختلف عنه إلا في أمر واحد وهو توجيه خطابه للنساء فقط، خلافا للمؤتمرات السابقة التي جاء فيها الخطاب موجها للأزواج الشرعيين، وغيرهم، وللشواذ، والشباب، والمراهقين، فلم تركز مقررات «بكين» على القضايا المتعلقة بالنساء فقط، بل جاءت كل المسائل التي أشرنا إليها في مؤتمر القاهرة، فخُوطبت بها نساء العالم.

وجملة القضايا المطروحة ـ التي وردت بنفس صيغة مؤتمر القاهرة ـ تتمثل في:

أولاً ـ تعريف الزواج وإلغاء الولاية منه؛ حيث ورد ما نصه: «سن قوانين وتنفيذها بصرامة لضمان أن الزواج لا يتم إلا عن حرية وموافقة من قبل الزوجين المقبلين على الزواج»(٢).

ثانياً ـ انتقاد الزواج المبكر: أما الزواج المبكر فإنه انتقد بشكل واضح، إذ صرح المؤتمر أن من بين طرق استغلال الأطفال والمراهقين «الزواج المبكر؛ بما في ذلك زواج الأطفال»(٣).

ثالثاً ـ التصريح بمشروعية أشكال الأسر المنتشرة في العصر الحالي: فبعد التأكيد على أهمية الدور الذي تؤديه المرأة في الأسرة، واعتبار أن الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع وينبغي أن تعزز وتحمى وتلقى المساعدة، بعد هذا كله نبهت وثيقة «بكين» إلى أنه «في مختلف النظم الثقافية والسياسية والاجتماعية توجد أشكال متعددة للأسرة»(٤).

رابعاً ـ التوعية بمخاطر الحمل والأمومة المبكرة بغرض التحامل على الزواج المبكر، حيث نص مؤتمر بكين على أن «الأمومة في سن مبكر تنتج تعقيدات أثناء الحمل والوضع وفيها مخاطر وفاة الأم أكثر من المعتاد»، كما أن وثيقة المؤتمر

---

(١) عبد الرحمن، «وثيقة مؤتمر المرأة في بكين دعوة صريحة للإباحية والشذوذ»، المجتمع، العدد ١١٦١، ٨ ـ ٨ ـ ١٩٩٥، ص٢٢.

(2) - Beijing Platform of Action, p35.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٥، ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١١.

قرنت زيادة وفيات المواليد بصغر سن الأمهات، واعتبرت أن «الإنجاب المبكر ورعاية الأولاد عائق في تطور مكانة المرأة التعليمية والاقتصادية والاجتماعية»، واعتبر «الزواج المبكر والأمومة المبكرة يؤثران بقوة في الحصول على فرص التعليم والعمل، ولهما آثار بعيدة المدى على نوعية حياة الأطفال». ولهذا تم التحذير من «الحمل المبكر ومخاطره الصحية وغير الصحية»[1].

ولذلك دعا المؤتمر إلى أهمية التعليم والإعلام بالنسبة «للفتيات وخاصة المراهقات منهن، فيما يتعلق بالجهاز التناسلي، والصحة التناسلية (الإنجابية) والصحة الجنسية، كما تم تقريره في المؤتمر العالمي للسكان والتنمية[2]»[3]. وفي فقرة أخرى جاء التأكيد على «مسؤولية الذكور عن حياتهم الجنسية وخصوبتهم مما يمكنهم من ممارسة هذه المسؤوليات»[4] والعمل على «تقوية وإعادة توجيه التربية الصحية والخدمات الصحية، وخاصة برامج الرعاية الصحية الأولية؛ بما فيها الصحة الجنسية والإنجابية لتلبية حاجات الفتيات والشباب»[5] و«المراهقين»[6]. فلا مكان للحديث عن الأخلاق أو حرمة نوع معين من الممارسات الجنسية وحل نوع آخر، بل كل الرعاية متوجهة إلى الجانب الصحي، وتوفير أكبر قدر ممكن من الوقاية الصحية دون النظر إلى مدى اعتبار أمر الزواج أو الممارسة الجنسية أو الحمل أو الإجهاض من الناحية الأخلاقية عموماً ومن الناحية الشرعية بوجه خاص.

خامساً ـ الدعوة إلي رفع سن الزواج: أعاد مؤتمر بكين المطالبة برفع سن الزواج مثلما جاء في مؤتمر القاهرة بالعبارات نفسها، ولذلك دعا المؤتمر إلى «العمل على اكتساب مساندة اجتماعية لسن قوانين تتعلق بالسن الأدنى للزواج، وخاصة بتوفير فرص التعليم للفتيات»[7]. كما دعا المؤتمر إلى سن وتطبيق القانون بصرامة في ما يتعلق بأدنى «سن للزواج والسن القانوني للرضا المعتبر والرفع من

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٢) المقصود هو مؤتمر القاهرة ١٩٩٥.

(3) - Beijing Platform, p39.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٧) المصدر نفسه، ص٣٦، ١٣، ٣٣، ٣٤.

سن الزواج إذا دعا الأمر»[1].

والجدير بالملاحظة أن المؤتمر لم يتغافل عن تحفظات المعارضين في مؤتمر القاهرة، بحيث لم يتم التطرق للإجهاض بنفس الطريقة السابقة، وحتى لا يثير الحفيظة فإن دعواه انصبت حول عدم جواز إجهاض الأجنة الأنثوية، وعدم إجبار المرأة على الإجهاض في حال عدم رغبتها (Forced Abortion).

مؤتمر الشباب المنعقد بهولندا عام ١٩٩٩:

انعقد هذا المؤتمر بمدينة لاهاي بهولندا، فبراير عام ١٩٩٩، تحت رعاية الأمم المتحدة للسكان والتنمية، وسمي «القاهرة + ٥»، وقد قصد به معرفة مصير قرارات مؤتمر القاهرة بعد خمس سنوات، فكان الهدف الأول للمؤتمر هو «الاستماع إلى صوت شباب العالم فيما يخص مؤتمر القاهرة»[2]، فلم يختلف في قضاياه التي حُضرت للمناقشة عن قرارات مؤتمر القاهرة (فما هو إلا صدى للأول)، ويتضح ذلك في النشرة المقدمة للمؤتمرين، والتي حوت عناوين رئيسية هي: كيفية المنع من الحمل، الإجهاض المسموح به، التوعية بأنواع العلاقات الجنسية المنتشرة والمتمثلة في (الزواج، المخادنة، زواج المثليين)، فكان التركيز في المؤتمر منصبا على موضوعين أساسين هما (الجنس والإجهاض)، وأخيرا التوصية بإيقاف آفات التفرقة العنصرية ضد الشواذ[3]؟!

مؤتمر نيويورك (٢٢ ـ ٣ ـ ١٩٩٩):

وهو الذي شارك فيه ممثلو حكومات العالم بغرض التصديق على ما ورد في المؤتمرات السابقة، واتخاذ خطوات التنفيذ الجدي والفعال؛ هذه الخطوات هي التي ستتضح مع إجراءات التنفيذ في بعض الدول العربية.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥.

(٢) هويدي، فهمي: «فضيحة جديدة في إعلان مشبوه للشباب»، الشرق الأوسط، عدد ٧٣٨٤، ١٥ فبراير ١٩٩٩.

(٣) الدسوقي، «مؤامرة صندوق الأمم المتحدة على شباب العالم»، المجتمع، العدد ١٣٤٣، ٢٣ ـ ٣ ـ ١٩٩٩، ص٢٣.

نماذج لبعض الدول العربية في تنفيذ قرارات مؤتمر السكان بالقاهرة:

لم تبق مقررات مؤتمر القاهرة حبرا على ورق، فلقد سارعت الدول إلى تنفيذ ما جاء فيها، على اعتبار أن الوثيقة نفسها دعت إلى تكثيف الجهود الحكومية بغرض تنفيذ المخططات قبل عام ٢٠١٥؛ وسأستعرض نماذج لبعض الدول في الوسائل التي سلكتها بغرض تحقيق الهدف، والسبب في اختيار هذه النماذج لأنها التي أحطت ببعض المراجع فيها، وإليك هذه النماذج:

نموذج مصر:

جاء تنفيذ مقررات مؤتمر القاهرة متمركزا حول إقرار «قانون الأحوال الشخصية الجديد»، وهو قانون أعدته بالأساس وزارة العدل المصرية، استجابة لمخططي مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة. وترافق مع ظهور هذا القانون ما يمكن تسميته بـ«توابع قانون الأحوال الشخصية المصري»، والذي تقدم به النائب «محمد خليل قويطة» من اقتراح مشروع قانون لتعديل قانون العقوبات، بحيث يتناول التعديل في مادته ٢٩٠؛ جواز قيام النيابة بالإذن بإجهاض الفتاة التي تحمل سفاحا، بناءً على تقرير الطبيب الشرعي. وقال النائب: إن الاقتراح يخفف من متاعب الجنين عليها، ويزيل مخاوفها من رعاية طفل فرضته جريمة الاغتصاب![١].

نموذج المغرب:

الذي حدث في مصر، حدث شبيهه بالمغرب حيث أعدت كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة بتمويل من البنك الدولي ما أسمته مشروع (خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية)[٢]، وهو مشروع جيء به بغرض تنفيذ مخططات مؤتمر القاهرة بالخصوص، ويتبين ذلك من خلال ما جاء فيه، وهو ما تمت مناقشته من قبل د/ أحمد الريسوني[٣]، ومما جاء في هذا

---

(١) حبيب، كمال: «**مشاريع هدم الأسرة المسلمة من التخطيط إلى التنفيذ**»، البيان، عدد ١٤٩، السنة ١٥، أبريل/ مايو ٢٠٠٠، ص٥٩ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٦١.

(٣) الريسوني، أحمد: «رؤية حول مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية بالمغرب»، البيان، السنة ١٤، عدد ١٤٨، مارس/ أبريل ٢٠٠٠، ص ١٣٦.

المشروع؛ (أولاً) رفع سن زواج البنات إلى الثامنة عشرة، وهو الذي يقابله في المؤتمر انتقاد الزواج المبكر، والإلحاح على الدول زيادة سن الزواج، و(ثانياً) السماح للفتيات بالزواج دون إذن آبائهن وأوليائهن، خلافا لما جاء في حديث المصطفىﷺ: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)[١]، وهذه المادة يقابلها في الوثيقة تعريفها للزواج، حيث رأت أنه اتفاق إرادتي زوجي المستقبل دون إرغام أو إكراه.

نموذج اليمن:

أما في اليمن فإن التنفيذ لم يتجه مباشرة إلى تغيير أو تعديل قانون الأحوال الشخصية؛ بل إن «الأمانة العامة للمجلس الوطني للسكان» اتجهت إلى:

١. معرفة رأي الشريعة الإسلامية، حيث دعت لانعقاد ندوات تجمع بين الفقهاء وخطباء المساجد ومسؤولي المجلس، وإعلاميين وصحفيين، بغرض «تعميق مفهوم الشريعة الإسلامية تجاه الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة»، أي أسلمة قرارات مؤتمر القاهرة، وقد انعقد الملتقى التشاوري (٢٧/ ٣٠ ـ ٥ ـ ٢٠٠٠)، من أجل التنسيق لتعزيز دور المجتمع وقناعاته تجاه الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة. وهو الملتقى الثاني بعد انعقاد الأول في: ٣٠/ ٣١/ ٥/ ١٩٩٩، والملاحظ أن هذه الملتقيات اختير لها العلماء والفقهاء ليدلوا بموقف الشريعة تجاه هذه القضايا، وإلا فإن أفراد المجتمع المسلم، وبالذات المتدين البسيط، لن يقبل بالجديد دون التأكد من جوازه. وفي الملتقى المشار إليه فإن العلماء رأوا أن «تنظيم الأسرة والمحافظة على الصحة يكون حسب الضوابط الشرعية ... ومن القواعد التي تندرج في موضوع الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة من وجهة النظر الإسلامية ـ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»[٢]؛ واختير الخطباء لنشر هذه الآراء بين عامة الشعب في المساجد، وأخيرا الصحفيين لنشر كل ما يحيط بالموضوع في الجرائد والمجلات

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) العزي، حسن علي: «نحو تعميق مفهوم الشريعة الإسلامية تجاه قضايا الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة»، الثورة، (صنعاء: مؤسسة الثورة للصحافة والطباعة والنشر)، عدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٩.

والقنوات المرئية والمسموعة، «لتوعية المجتمع بالقضايا السكانية، خاصة وأن المشكلة السكانية والزيادة المرتفعة في الإنجاب أصبح يهدد الشعوب ونهوضها»[1].

٢. تنظيم دورات تدريبية للمتطوعين بنشر وتوعية أفراد المجتمع بقضايا الصحة الإنجابية.

٣. تنظيم ملتقيات وندوات ميدانية بغرض نشر الثقافة الصحية، وما يتعلق بتنظيم الأسرة، والبحث عن الوسائل الكفيلة بنجاح ذلك؛ خاصة بين النساء، وشباب المدارس والنوادي الرياضية[2].

٤. تنظيم ندوات تجمع القيادات التربوية تهدف إلى خلق مزيد من الوعي تجاه مفهوم الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة، ومن ثمة الوصول إلى وضع برامج التوعية بقضايا التربية السكانية، والصحية خصوصا[3]؛ ومما قدم في هذه الندوات، ورقة عمل أعدتها د/ إنصاف عبده قاسم، «إدخال مفاهيم التربية السكانية ـ الصحة الإنجابية في المناهج الدراسية»، والذي يلحظ هذه الورقة وما قدم فيها، سيجد أنها تلخيص لكل ما جاء في قرارات مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية، من خلال الدعوة إلى أهمية إدماج مفهوم الصحة الإنجابية في المناهج الدراسية، والتي تبرز في نظر المحاضرةـ ومن قبلها مؤتمر القاهرة ـ في: ـ نشر المعرفة عن طريق توسيع دائرة توصيل المعلومات إلى جميع فئات السكان، نشر المعلومات الصحية من أجل ضمان سلوكيات وممارسات صحية بين الفئات السكانية، إيجاد مصادر للمعلومات الصحيحة الموجهة للشباب في مختلف مراحل أعمارهم تمنحهم القدرة على بناء مواقفهم وممارسات سلوكيات سليمة؛ وغيرها مما جاء في الورقة المعدة، والذي يشار إليه هنا أن الترجمة التي قامت بها المحاضرة لبعض قرارات المؤتمر، ترجمة

---

(١) سعيد، محمد راجح: «هل تحققت أهداف الملتقى التشاوري؟»، الثورة، (صنعاء: مؤسسة الثورة للصحافة والطباعة والنشر)، عدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٩.

(٢) العلمي، ابراهيم: «من أنشطة جمعية رعاية الأسرة»، الثورة، عدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٨.

(٣) العلمي، ابراهيم: «ورقة عمل حول مفاهيم التربية السكانية في المناهج الدراسية»، الثورة، عدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٨.

ناقصة، لا يفهم منها المقصود ـ ماذا تعني: وممارسات سلوكيات سليمة ؟ أليس الأصح: وممارسة السلوكيات السليمة؟ وهذا لا يعني إلا الترجمة الحرفية التي قامت بها المحاضرة مع حذف بعض العبارات[١]، حتى لا تظهر نتائجها غير اللائقة، والتي تتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية! هذا وغيره كثير مما حوته الورقة، وحوته الندوة كلها.

والسؤال الذي يطرح نفسه:

هل نتغافل عما حوته وثيقة مؤتمر القاهرة من وسائل مدمرة للكيان الأسري عموما، والنسل خصوصا، ونأخذ منها الذي يتماشى مع تعاليم الشريعة الإسلامية، أو الذي يظهر أنه كذلك؟ كما فعلت الأستاذة اليمنية السابقة الذكر!

أين موقع الدين في مقررات المؤتمر؟ لم يرد له ذكر أبدا؛ بل تجاهلته بالكلية، ومن المعلوم من الدين بالضرورة أنه الركن الركين للوجود الإنساني، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، فأيُّ فكرة تطرح على المجتمعات، تقبل أو ترفض على أساس المعتقد الديني، بعرضها على ثوابت الدين والقواعد التي تحكم المتغيرات. فهل يريد المؤتمر إلغاء دور الدين؟

إذا كان الغرب يتعامل بطريقة مادية بحتة مع الحياة عموما؛ فإن المسلم تحكمه الشريعة الإسلامية في كل مناحي حياته، والدين أول المقاصد الشرعية الواجب حفظها، والذبّ عنها، وما عداه من المقاصد راجع حفظها لأصل حفظه. فهل يريد المجتمع الغربي أن يرغمنا على اتباعه في سلوك حياته بطريق القوة (هيئة الأمم المتحدة)، بإلغاء دور الدين، وتجاهله تماما في القرارات الحساسة والتي ترتكز إباحتها على رأي الدين. والمؤتمر بطروحاته كما يرى علماء الأزهر «يعد حلقة من سلسلة حلقات متصلة، ترمي إلى ابتداع نمط جديد من الحياة يتعارض مع القيم الدينية، ويحطم الحواجز الأخلاقية والتقاليد الراسخة... وبخاصة التي تدور حول الأسرة وبنائها، وتربية النشء، والعلاقات الجنسية والإجهاض»[٢]، ومن

---

(١) قارن مع ما جاء في الوثيقة، أنظر الملحق.

(٢) «الأزهر الشريف يطالب بمواجهة البرنامج الإباحي لمؤتمر بكين»، المجتمع، العدد ١١٦٤، ٢٩ ـ ٨ ـ ١٩٩٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الواضح أن ذلك قد حدث لأن البرنامج يعتمد في مرجعيته على خلفية تستبعد فكرة الأديان، وتقوم على فصل الدين عن حياة وشؤون الإنسان[١].

(١) انظر: د عبد الله بن صالح العبيد، مذكرة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، فيما يتعلق بالتغافل عن الدين.http://www.mwl.org.sa/html/document/womeninun.htm .

المبحث الثالث

دعوى تنظيم النسل من منظور مؤتمر القاهرة

المطلب الأول:
موقع تنظيم الأسرة في الوثيقة.

تستوقفنا المواضع التي أثير فيها موضوع تنظيم النسل، أو تنظيم الأسرة في وثيقة مؤتمر السكان والتنمية المنعقد بالقاهرة؛ لتتضح مجموعة من المفاهيم طرحها المؤتمر بغرض تعريف وتحليل مضمون (التنظيم الأسري)، فليس المصطلح هو ذاك المفهوم التقليدي والذي تعارف عليه الناس منذ القدم، والمتمثل في (المباعدة بين الولادات)، بل إن المفهوم الجديد تضمن أسسا ثلاث مسائل، هي: ـ منع الحمل المؤقت (المباعدة بين الولادات) ـ والإجهاض ـ ومنع الحمل الدائم (التعقيم لتحديد النسل) ـ وقد خلصت الوثيقة إلى هذه المفاهيم بعد النظر في الأسس التي تقوم العلاقات الجنسية، هل هي شرعية أو هي سفاح؟ وما الأساليب التي يجب اتباعها للتخلص من التبعات الناجمة عن هذه العلاقات؟ هل يكفي استعمال وسائل منع الحمل؟ وما هو مصير الحمل غير المرغوب فيه؟ هل يجهض، وينتهي الحمل؟ أم يرجأ لحين مولده فيقتل رحمة به وبوالدته؟ وكيف السبيل لمنع الحمل نهائيا؟ هل يتم بتحديد النسل عن طريق زواج المثليين؟ فاستعمال الموانع المعقمة فلم يرد ذكره، خوف تهجم المسلمين؛ فلم يتم التطرق إلى تحديد النسل صراحة، بل بطريق دلالة الإشارة، في الدعوة إلى التوعية بـ «رعاية الصحة الإنجابية» بين أفراد

المجتمعات، والتي تشمل «الاستعمال الملائم للتعقيم» (٧,٦)، وتوسيع نطاق البحث في مجال التعقيم وطرقه (١٢,١٤).

وبالنظر في المواقع التي تضمنت الحديث عن (تنظيم الأسرة)، يمكننا تحديد موقف المؤتمر من هذه المسألة وما يتعلق بها؛ والتي أستطيع تلخيصها فيما يأتي:

١. أهمية التنظيم الأسري:

وقد جاء التأكيد على هذا الأمر في فقرات عديدة، من مثل ما ورد في الفقرة (٣,١٨) التي تنص على أنه «.. على الحكومات والمنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص أن يشجع ويرصد ويقيم تطور تربية ومهارة النساء والبنات وأن يستثمروا في هذا المجال وفي كل جوانب الصحة التناسلية (الإنجابية)، بما في ذلك تنظيم الأسرة والصحة الجنسية..».

كما جاء الأمر نفسه كذلك في الفقرة (٨,٣١) التي جاء فيها أنه «.. ينبغي على الحكومات أن تطور إرشادات وخدمات استشارية تتعلق بالإيدز (AIDS) والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس ...وينبغي أن تشمل برامج الصحة التناسلية ـ بما في ذلك برامج تنظيم الأسرة ـ على تسهيلات لتشخيص وعلاج الأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس...».

٢. طرق التوعية بتنظيم الأسرة، وخدماتها:

أما طرق التوعية بتنظيم الأسرة وتوفير الخدمات المتعلقة بذلك، فقد ورد ذكرها في فقرات متعددة، ومنها الفقرة (٦,٤) التي دعت إلى ضبط النمو السكاني عن طريق خطوات محددة منها «التنمية الاقتصادية، والقضاء على الفقر في المناطق الريفية خاصة، وترقية مكانة المرأة، وضمان الوصول إلى تربية أساسية نوعية وخدمات صحية أساسية ذات اعتراف عالمي، بما في ذلك خدمات الصحة التناسلية وتنظيم الأسرة، واستراتيجيات تربوية فيما يخص المسؤولية الأبوية والتربية الجنسية».

أما الفقرة (٨,٢٢) فإنها أضافت ضرورة «التدريب على كيفية الحصول على أمومة مأمونة، والرعاية قبل الولادة، ... ومضاعفات الولادة والإجهاض، والرعاية بعد الولادة، وتنظيم الأسرة». وفيما يتعلق بالإجهاض فإن الفقرة (٨,٢٥) دعت إلى

إبعاد الإجهاض أن يكون وسيلة لتنظيم الأسرة كما دعت مختلف المنظمات إلى حماية النساء من أثر الإجهاض غير المأمون على صحتهن، والتخفيض من خيار اللجوء إلى الإجهاض من خلال توسيع وتطوير خدمات تنظيم الأسرة.

كما دعت هذه الفقرة إلى أن «منع الحمل ينبغي دائما أن يعطى الأولوية القصوى وينبغي أن تتخذ كل المبادرات لمنع الحاجة إلى الإجهاض. والنساء اللائي لديهن حمل غير مرغوب فيه ينبغي أن يجدن التسهيل للوصول إلى المعلومات اللازمة والاستشارة اللائقة». وفي كل الحالات «ينبغي أن تمكن النساء من الوصول إلى خدمات نوعية لتحاشي أي مخاطر ناتجة عن الإجهاض».

أما الفقرة (٨,٢٦) فأضافت وسيلة أخرى أو طريقا آخر لتنظيم الأسرة وذلك عن طريق «تنظيم برامج لتخفيض أمراض ووفيات الأمهات تتضمن هذه البرامج المعلومات الكافية عن خدمات الصحة التناسلية وخدمات تنظيم الأسرة». في حين أن الفقرة (١١,١٦) اهتمت بالإعلام والتربية والاتصال، فاعتبرت «طريق حملات التوعية العامة» طريقا مهما في زيادة الوعي بالقضايا ذات الأولوية مثل: «حماية الأمومة، والصحة التناسلية وحقوقها، حماية الأمومة والطفولة، وتنظيم الأسرة، ... والمساواة الجنسية، والأمراض المتعدية عن طريق الجنس بما في ذلك الأيدز، والسلوك الجنسي المسؤول، وحمل المراهقات».

أما الفقرة (٦.٧) فقد دعت إلى «تمكين الأزواج والأفراد من الصحة التناسلية من خلال ضمان الاستفادة من نظام الرعاية الصحية الأساسية».

٣. الدعوة لتعديل الخصوبة:

والمقصود من تعديل الخصوبة «تغيير طاقة الأنثى التناسلية الكامنة بطريقة سليمة لا تؤدي إلى الإضرار بها، والتحكم في خصوبة الرجل».

وقد تضافرت عدة فقرات من الفصل الثاني عشر ـ خاصة ـ من تقرير المؤتمر على الدعوة إلى تعديل أو تنظيم الخصوبة (Regulation of Fertility)، ففي الفقرة (١٢,١٤) كانت الدعوة إلى أن «أولوية قصوى أيضا ينبغي أن تعطى لتطوير طرق جديدة لتنظيم الخصوبة خاصة بالرجال... وفي هذا السياق ينبغي أن تعطى عناية خاصة بحاجات المراهقين».... أما الفقرة (١٢,١٨) فقد دعت إلى انه ينبغي تعزيز

البحث في الطرق الطبيعية لتنظيم الخصوبة، وذلك باتخاذ إجراءات فعالة لتحديد لحظة خروج البويضة من المبيض خلال الدورة الشهرية وبعد وضع المولود.

في حين كانت الفقرة (٧,١٠) تدعو الدول النامية (المتخلفة حقيقة) إلى أن «تعطي أولوية كبيرة لخدمات الصحة التناسلية بما فيها توفير رزنامة شاملة من وسائل منع الحمل من أجل تنظيم (تعديل) الخصوبة». وهو ما دعت إليه الفقرة (١٢,١٢) التي ركزت على «تقوية خدمات الصحة الإنجابية، وتطوير طرق جديدة لتنظيم الخصوبة تناسب حاجة المستعملين، ومقبولة، وسهلة الاستعمال، ومأمونة، وخالية من الأعراض الجانبية القصيرة والطويلة الأمد، وفعالة، ومتوفرة بيسر، ومناسبة لمختلف الأعمار والمجموعات الثقافية، ولمختلف مراحل دورة الحمل» هذا في الحالات الطبيعية، أما في الحالات الخاصة فإنها دعت إلى أنه «ينبغي أن تتضمن استعمال طرق الحجز، بالنسبة للذكور والإناث، بما في ذلك مرضى الإيدز /HIV (AIDS»......

أما الفقرة (١٢,١٣) فقد أشارت إلى أن كلا من الرجال والنساء في حاجة إلى طرق لتنظيم (تعديل) الخصوبة وإلى خدمات الصحة الجنسية، مما يدعو ـ كما ذكرت الفقرة (١٢,١٥) ـ إلى توفير طرق جديدة لها، وذلك من خلال بذل الجهود للزيادة من الصناعات التي تقوم على توفير هذه الطرق الجديدة. كما أن على «المجموعة الدولية أن تسهل بناء قدرات صناعية لتوفير المنتجات الخاصة بمنع الحمل في الدول النامية». وفي الأخير، فإن الفقرة (١٢,١٦) دعت إلى أن بحوث منتجات تنظيم الخصوبة ينبغي أن تتوافق مع المعايير الدولية.

٤. مسؤولية الرجال في مسألة التنظيم الأسري:

لم تهمل وثيقة مؤتمر القاهرة (١٩٩٤) مسؤولية الرجال في المساهمة في تنظيم الأسرة، ولذلك فإن الفقرة (٤,٢٦) أكدت على أن «المشاركة المتساوية من قبل الرجال والنساء في كل مجالات الأسرة ومسؤوليات المنزل، بما فيها تنظيم الأسرة ورعاية الأطفال وأشغال البيت، كل هذا ينبغي أن توجه وتشجع من قبل الحكومات»، وخاصة عن طريق «الإعلام والتربية والاتصال». وإذا كانت الفقرة السابقة أكدت أهمية تحمل المسؤولية بين الرجل والمرأة بشكل عام، فإن الفقرة

(٤,٢٧) خصصت الحديث لما تناولت أهمية «التركيز على أهمية مشاركة الرجل في تحمل مسؤولية الأبوة، والمسؤولية الجنسية، والسلوك التناسلي (الإنجابي)؛ بما في ذلك تنظيم الأسرة وصحة الأم والولد قبل الوضع وبعده، والوقاية من الأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس؛ بما فيها HIV، ومنع الحمل غير المرغوب فيه والحمل الخطير على الصحة»..

ثم ذهبت الفقرة (٨,٢٧) أكثر في تخصيص الحديث عن مسؤولية الرجل في تنظيم الأسرة، وذلك من خلال دعوة الدول بشكل عاجل أن «تسعى إلى تغيير السلوك الجنسي بالغ الخطورة، وابتكار استراتيجيات لضمان مشاركة الرجال في تحمل مسؤولية الصحة الجنسية والتناسلية (الإنجابية) بما فيها مسؤولية تنظيم الأسرة والوقاية من الأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس ورقابتها كالإيدز HIV/ AIDS».

٥. مسؤولية الحكومات والمنظمات غير الحكومية تجاه التنظيم الأسري:

وفي ختام الحديث عن موقع تنظيم الأسرة في وثيقة مؤتمر القاهرة (١٩٩٤)، فإن مجموعة من فقرات الوثيقة دعت الحكومات والمنظمات الحكومية وغير الحكومية إلى أن تتحمل مسؤولياتها أيضا في تنظيم الأسرة.

فالفقرة (٣,١٧) تتحدث عن «الاستثمار في تنمية الموارد البشرية» باعتباره جزءا من السياسة العامة للدول، والتي من بينها الاستثمار في «خدمات الصحة التناسلية؛ بما فيها تنظيم الأسرة ورعاية الصحة الجنسية».

أما الفقرة (٦,٣٠) فقد دعت الحكومات إلى الاعتراف بالحاجات المتعلقة بالصحة التناسلية؛ بما فيها تنظيم الأسرة والصحة الجنسية، والإيدز HIV/ AIDS،... وكذلك الفقرة (٨.٨) التي دعت الحكومات إلى اتخاذ الإجراءات لتوفير «خدمات الرعاية الصحية الأساسية» وتوفير «خدمات متكاملة للصحة التناسلية؛ بما في ذلك صحة الأمومة والطفولة وتنظيم الأسرة...».

كما أنه على الحكومات ـ حسب الفقرة (٨,١٧) ـ أن تعمل على تقييم الأسباب الكامنة وراء ارتفاع وفيات الأطفال، كما ينبغي، ضمن إطار الرعاية الصحية الأساسية، أن توسع الرعاية لتشمل خدمات الصحة التناسلية وصحة

الأطفال؛ التي بدورها تتضمن حماية الأمومة، وبرامج حماية الأطفال، وخدمات تنظيم الأسرة لكل السكان».

أما الفقرة (١٠,٢٥) فقد نصت على ضرورة توفير خدمات تنظيم الأسرة ضمن البرامج التي تقدمها الدول والحكومات التي تأوي لاجئين. وهو الأمر الذي أكدته الفقرة (١٣,١٠). في حين أن الفقرة (٢٢.١٣) نصت على أن «الحكومات وبمساعدة المجتمع الدولي عليها أن تعمل على تهيئة واستعمال الموارد اللازمة لتطبيق برامج السكان والتنمية التي توسع وترفع من نوعية جهود رعاية الصحة التناسلية، بما في ذلك تنظيم الأسرة والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس» ثم أنها دعت إلى إعطاء اهتمام خاص للفئات والمجموعات المحرومة من الخدمات مثل «المراهقين وسكان الأرياف وفقراء المدن...».

وعن التعاون بين الحكومات والمنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية نصت الفقرة (١٣,٢٤) على وجوب التعاون على أساس تنمية مستمرة. ودعت الفقرة (١٨.١٤) المؤسسات المالية الدولية إلى زيادة مساعدتها المالية، خاصة فيما يتعلق بالسكان والصحة التناسلية التي تتضمن تنظيم الأسرة ورعاية الصحة الجنسية. كما حملت الفقرة (١٥,٢٠) شركات التأمين الصحي وشركات الرعاية الصحية مسؤولية توفير «خدمات تنظيم الأسرة والصحة التناسلية». وليس ذلك فحسب، بل أن الفقرة (١٥,٤) أكدت على أهمية مساهمة المنظمات غير الحكومية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي تنظيم الأسرة خاصة.

وخاتمة المطاف، ما دعت إليه الفقرة (١٥,١٨) الحكومات من العمل على وضع معايير لتوفير الخدمة، ومراجعة السياسات القانونية والتنظيمية لتحديد والحد من تلك السياسات غير الضرورية التي تمنع أو تعيق دخول القطاع الخاص مجال إنتاج وسائل الصحة التناسلية؛ بما في ذلك تنظيم الأسرة...

المتأمل بتمعن في ما تضمنته القرارات يلحظ التباين الشديد بين تنظيم الأسرة بمفهوم الوثيقة، وتنظيم الأسرة الذي جوزه كثير من فقهائنا كما سيأتي؛ فالوثيقة دعت إلى «**منع الحمل**»، و«**تنظيم الأسرة**»، ولم تفرق بينهما في المواضع المذكورة، وبين المصطلحين تغاير، فالأول كما عرفته «هيئة كبار علماء المملكة العربية السعودية» هو «استعمال الوسائل التي يظن أنها تحول بين المرأة وبين

الحمل، كالعزل وتناول العقاقير. . . **والقصد منه عدم التناسل أصلا** سواء أصيب جهاز التناسل بعقم أم لا»، وأما الثاني «فهو استعمال وسائل معروفة لا يراد من استعمالها إحداث العقم أو القضاء على وظيفة جهاز التناسل؛ بل يراد بذلك الوقوف عن الحمل فترة من الزمن لمصلحة يراها الزوجان... والقصد منه مراعاة حال الأسرة وشئونها من صحة أو قدرة على الخدمة مع مراعاة الإبقاء على استعداد التناسل للقيام بوظيفته»[1]. فمنع الحمل، وبخاصة «تنظيم الأسرة» الذي دعت إليه الوثيقة ما هو إلا أحد أوجه تحديد النسل، فبدل أن يكون عند الإنسان **عدد محدد من الأطفال، قد يكون بلا أطفال أحسن، وهو ما تلحظه مصرح به في عدد من الفقرات بالعبارات التالية، كما في الفقرة (٧,١٢): «يجب أن يكون هدف تنظيم الأسرة** (Family Planing) هو تمكين الأزواج والأفراد من تقرير، بحرية ومسؤولية، عدد ومجال وتوقيت إنجاب أطفالهم، والحصول على المعلومات والوسائل للقيام بذلك، وكذلك ضمان اختيارات مبنية على معلومات، وتوفير كافة الطرق المأمونة والفعالة... ». وبدلا عن ذكر مصطلح «تحديد النسل» الذي يثير مشاكل عديدة، استعيض بلفظ «تنظيم الأسرة»، والدعوة لـ«تعديل الخصوبة» هذا اللفظ الذي لم يثر حفيظة الحاضرين، رغم أنه يحمل في طيّاته الكثير من معاني «التحديد»، فما هو إلا ابتداع جديد لم يتحقق على أرض الواقع، بل إن الحديث عنه موجه لأهل الاختصاص من الأطباء، في دعوتهم إلى تكثيف الأبحاث في مضمار تعديل خصوبة المرأة والرجل، بغرض التحكم في خصوبتهما؛ فبدل أن يصنع مبيض المرأة بويضة كل شهر، من بداية الإمكان التناسلي إلى سن اليأس، فلماذا لا يتحكم في عدد البويضات بالقدر الذي تحتاجه المرأة فقط! والأمر نفسه مع تعديل خصوبة الرجل، خاصة وأنه المسؤول عن الإخصاب!؟

ولم يقف الأمر عند الدعوات، والنصح؛ فالقرارات موجهة للحكومات

---

(١) أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ج٢/ ص٤٢٢. ويذهب د/ جميل بن محمد بن مبارك إلى أن تحديد النسل، أو تنظيم الأسرة تفيد فرض النظام والحدّ الذي تجب مراعاته ولا يجوز تجاوزه لأي أسرة. ويرى أن هناك حالات فردية خاصة يطلق عليها في الغالب» منع الحمل» فهو لا يحمل أي تعميم لجميع الأسر، بل معناه منع الحمل بالنسبة لأسرة معينة لسبب من الأسباب. أنظر: ابن مبارك، جميل: **نظرية الضرورة** الشرعية، ط١، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٤٠٨.

بغرض التنفيذ والتطبيق الفعلي لما جاء فيها، فالمجهود الأكبر من نصيب الحكومات أن تضع في أولويات برامجها التنفيذية قضايا «تنظيم الأسرة»، حتى يتم التحكم في عدد السكان بالطريقة التي توضحها هيئة الأمم المتحدة؛ وهو ما يتعارض مع الشروط التي وضعها الفقهاء لإباحة تنظيم النسل، بأن لا يكون «القانون أداة لتنظيم النسل»[(١)]. **ففتاوى الإباحة «غايتها علاج فردي لحالات طارئة مخصوصة بأصحابها، ولا يسري حكمها على الأمة بجميع أفرادها»[(٢)].**

المطلب الثاني:

الحكم الشرعي لتنظيم النسل

لمعرفة الحكم الشرعي لتنظيم النسل لابد من الرجوع إلى لآيات الكريمة التي تنص على ذلك نصا أو إشارة، ثم الاستناد إلى أحاديث المصطفىﷺ في الموضوع، وأخيرا الاسترشاد بآراء فقهائنا الأجلاء الذين يستنبطون الأحكام الفقهية من مصادر التشريع الإسلامي.

وفي مسألة «تنظيم النسل» أو «تنظيم الأسرة»، أو «منع الحمل»؛ «وباستقراء آيات القرآن يتضح أنه لم يرد فيه نص يحرم منع الحمل أو الإقلال من النسل»[(٣)]، إنما الذي نص عليه صراحة هو تحريم قتل الأولاد لسبب من الأسباب، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأنعام: ١٤٠]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ﴾ [الأنعام: ١٥١]. أي أن النصوص القرآنية جاءت دالة على تحريم قتل الأولاد وهم أحياء، وليس «منع الحمل» من هذا القبيل، فتنظيم النسل معناه «أن يستعمل الزوجان أو أحدهما طريقة تمنع من الحمل في وقت دون وقت»[(٤)]، وهو في معنى

---

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، مج ٩/ ج٢٦/ ص ٣٠٨٧.

(٢) شلتوت، محمود: القرآن والمرأة، ط٢، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٦٠)، ص ٨٥.

(٣) الفتاوى الإسلامية من دار الفتاوى المصرية، مج ٩/ ج ٢٦، ص ٣٠٨٨.

(٤) العثيمين، محمد بن صالح: الزواج في الشريعة الإسلامية، ط١، (الطالبية: مكتبة التربية الإسلامية، ١٩٩٠)، ص ٢٥.

«العزل» الذي وردت في إباحته أحاديث كثيرة، في ردّ المصطفىﷺ على أسئلة كثير من الصحابة رضوان الله عليهم في الموضوع، و«العزل» هو «الإنزال خارج الفرج»[(١)]، أو هو بصورة أوضح «النزع بعد الإيلاج لينزل خارج الفرج»[(٢)]. فالمراد منه منع دخول ماء الرجل إلى رحم المرأة حتى لا يلقح البويضة، ومن ثم عدم حصول تلقيح وحمل.

وفي الأسباب الداعية للعزل مسوغات كثيرة مما ورد في أسئلة الصحابة رضوان الله عليهم؛ فمنهم من قال: «فأردنا أن نستمتع ونعزل»[(٣)]، وقال آخر: «اشتهينا النساء واشتدت علينا العزبة وأحببنا العزل»[(٤)]، وقال آخر: «الرجل تكون له المرأة ترضع فيصيب منها ويكره أن تحمل منه، والرجل تكون له الأمة فيصيب منها ويكره أن تحمل منه»[(٥)]، وقال آخر: «إن لي جارية هي خادمتنا وسانيتنا وأنا أطوف عليها وأنا أكره أن تحمل»[(٦)].

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج٣/ ص ١٧٥.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩/ ص ٣٠٥. (بيروت: دار المعرفة).

(٣) من حديث أخرجه مسلم من سؤال أبي صرمة لأبي سعيد الخدري، قال يا أبا سعيد هل سمعت رسول اللهﷺ يذكر العزل، فقال نعم غزونا مع رسول اللهﷺ غزوة بني المصطلق فسبينا كرائم العرب فطالت علينا العزبة ورغبنا الفداء، فأردنا أن نستمتع ونعزل فقلنا نفعل ورسول اللهﷺ بين أظهرنا لا نسأله فسألنا رسول اللهﷺ فقال (لا عليكم أن لا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون)، رقم: ١٤٣٨، باب: حكم العزل، كتاب: النكاح، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٠/ ص٢٦٠.

(٤) من حديث أخرجه البخاري، في باب: العتق، عن ابن محيريز قال رأيت أبا سعيد رضي اللهم عنه فسألته فقال خرجنا مع رسول الله صلى اللهم عليه وسلم في غزوة بني المصطلق فأصبنا سبيا من سبي العرب فاشتهينا النساء فاشتدت علينا العزبة وأحببنا العزل فسألنا رسول الله صلى اللهم عليه وسلم فقال: (ما عليكم أن لا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة). أنظر: الحديث نفسه في كتاب التوحيد.

(٥) من حديث أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال ذكر العزل عند النبيﷺ فقال وماذا قالوا الرجل تكون له المرأة ترضع فيصيب منها ويكره أن تحمل منه والرجل تكون له الأمة فيصيب منها ويكره أن تحمل منه قال: ﴿فلا عليكم أن لا تفعلوا ذاكم فإنما هو القدر﴾، كتاب النكاح، باب: حكم العزل، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٠/ ص٢٦٢.

(٦) من حديث أخرجه مسلم في الباب نفسه، رقم: ١٤٣٩، عن جابر أن رجلا أتى رسول اللهﷺ فقال إن لي جارية هي خادمتنا وسانيتنا وأنا أطوف عليها وأنا أكره أن تحمل فقال:

إن المتأمل في الأحاديث المتقدمة الذكر يلحظ أن العزل كان هو الوسيلة المعروفة والمنتشرة بين العرب بغرض تنظيم النسل، وهذا يعني أن فكرة «تنظيم النسل» فكرة قديمة الطرح، متجددة الطرق والكيفيات، فالصحابة أنفسهم لم يتحرجوا من بسط هذا الموضوع أمام المصطفىﷺ، مبررين الدواعي التي تدعوهم للاستفسار.

فالفكرة موجودة، إنما الحكم الشرعي هو الذي لم يشرع بعد، فهذا الصحابي جابر بن عبد الله يقول «كنا نعزل والقرآن ينزل»[1]، وفي رواية أخرى «كنا نعزل على عهد رسول اللهﷺ فبلغ ذلك نبي اللهﷺ فلم ينهنا»[2]، ومؤدى قول جابر «فعلناه في زمن التشريع ولو كان حراما لم نقر عليه»[3].

فإباحة «تنظيم النسل» تأخذ حكمها من حكم «العزل» إذا كان مباحا، والفقهاء استنبطوا حكم العزل استنادا إلى هذه الأحاديث، وغيرها كثير في باب النكاح في كتب السنة، ولأن الأحاديث يفيد ظاهرها المنع، والحل في الوقت نفسه[4]؛ فإن الفقهاء انقسموا إلى فرق، منهم من يرى إباحته شرط رضا الزوجة[5]، ومنهم من

(اعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قدر لها) فلبث الرجل ثم أتاه فقال إنّ الجارية قد حبلت فقال: (قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها)، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**،ج١٠/ ص٢٦٤.

(١) أخرجه البخاري، كتاب: النكاح، باب: العزل، رقم: ٥٢٠٨، أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج٩/ ص٣٠٥.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب: النكاح، باب: حكم العزل، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**،ج١٠/ ص ٢٦٥.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص ٣٠٦.

(٤) في مناقشة ودرء التعارض بين الأحاديث أنظر: ابن القيم، **زاد المعاد**، ج٥/ ص١٤٠ وما بعدها؛ ابن حجر، فتح الباري، ج٩/ ص٣٠٥ وما بعدها.

(٥) ومنهم بعض الأحناف، فقد نقل صاحب رد المحتار جملة من آراء **فقهاء المذهب**؛ فمنهم من يرى إباحته بشرط الإذن، وقيل بلا إذن لفساد الزمان». ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج٣/ ص١٧٥ ـ ١٧٦. وهو الشيرازي من الشافعية، قال» ويكره العزل...فإن كان بإذنها جاز لأن الحق لهما، وإن لم تأذن ففيه وجهان: أحدهما لا يحرم لأن حقها في الاستمتاع دون الإنزال، والثاني: يحرم لأنه يقطع النسل من غير ضرر يلحقه»، الشيرازي، المهذب في **فقه الإمام الشافعي**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج٢/ ص٤٨٢؛ وقال مالك لا يعزل الرجل المرأة الحرة إلا بإذنها، أنظر: الموطأ، كتاب الطلاق، باب: ما جاء في العزل، رقم ١٠٠، ص ٥٩٦. ابن العربي، **القبس**، ج ٢/ ص

يرى كراهته[1]، ومنهم من يحرمه كلية[2]. وجمهور الفقهاء يرى كراهة[3] العزل عموما؛ وجوازه شرط رضا الزوجة؛ وهو الأمر الذي يتضح أكثر فأكثر عند ملاحظة فتاوى الفقهاء في مدى جواز شرب المرأة لدواء مانع للحمل، أو كما يعرف في عصرنا الحالي بموانع الحمل.

فتاوى بعض الفقهاء في استعمال موانع الحمل:

سئل الإمام العز بن عبد السلام عن استعمال أدوية منع الحمل، فأجاب: «وليس للمرأة أن تستعمل ما يفسد القوة التي يتأتى بها الحمل»[4].

وأما الإمام ابن النجار[5] الحنبلي فقد أفتى بجواز ذلك وقال: «ولرجل شرب مباح يمنع الجماع، ولأنثى شربه لإلقاء نطفة، وحصول حيض»[6]. ولمثل هذا القول ذهب صاحب الإنصاف[7].

٧٦٢، عليش، التقريرات على الشرح الكبير،ج ٢/ ص ٢٦٧.

(١) وهو رأي بعض الشافعية، يقول النووي» وهو مكروه عندنا في كل حال، وفي كل امرأة، سواء رضيت به أم لا، لأنه طريق إلى قطع النسل ... ثم هذه الأحاديث مع غيرها يجمع بينها، بأن ما ورد في النهي محمول على كراهة التنزيه، وما ورد في الإذن في ذلك محمول على أنه ليس بحرام، وليس معناه نفي الكراهة»، النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١٠/ ص٢٦١. وإليه ذهب الحنابلة، قال ابن قدامة» والعزل مكروه، لأن فيه تقليل النسل، وقطع اللذة عن الموطوءة، وقد حثّ النبيﷺ على تعاطي أسباب الولد»، ابن قدامة، المغني،ج ٧/ ص٢٣.

(٢) ابن حزم الظاهري، المحلى، ج ٩/ ص ٢٢٢؛ وقد تعقب الإمام ابن حجر رأي ابن حزم واستدلالاته ونقضها بأحاديث الإباحة في الباب نفسه. أنظر: النووي، فتح الباري،ج٩/ ص٣٠٨.

(٣) والكراهة فإنها تطلق لنهي التحريم، ولنهي التنزيه ولترك الفضيلة، فالعزل مكروه بالمعنى الثالث أي فيه ترك فضيلة. الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢/ ص٥١.

(٤) ابن عبد السلام، العز: **فتاوى شيخ الإسلام العز بن عبد السلام**، تحقيق: محمد جمعة كردي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦)، ص ٢٩٣.

(٥) قاضي القضاة في الديار المصرية في زمانه، شيخ الإسلام محمد تقي الدين (المعروف بابن النجار). ألف متن المنتهى، وكان معتمدا في الحفظ والتدريس. مات ٩٧٢هـ بمصر. أنظر: ابن مانع،محمد بن عبد العزيز: مقدمة منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، (بيروت: عالم الكتب) ص ٣ ـ ٤.

(٦) ابن النجار، منتهى الإرادات، ج١/ ص٤٩.

(٧) المرداوي، **الإنصاف**، علاء الديني، ج١/ ص٣٨٦.

ومن الحنفية من أفتى بجواز سد فم الرحم، وقيل شرط إذن الزوج[1].

وأما الأئمة المالكية فقد نقل الخلاف بينهم في هذه المسألة مما نقله الشيخ عليش حين قيل له: ما قولكم في استعمال دواء لمنع الحمل أو وضع شيء في الفرج حال الجماع، هل يجوز؟ قال الشيخ عليش: «لا يجوز استعمال دواء لمنع الحمل»[2].

وأكثر الفقهاء المعاصرين على القول بجواز استعمال موانع الحمل بغرض تنظيم النسل، والمباعدة بين الولادات، لا تحديدا، بل توقيتا، وحتى يرتفع الحرج الداعي أصالة لمنع الحمل المؤقت؛ ومنهم الشيخ محمد بن صالح العثيمين[3]، والدكتور وهبة الزحيلي[4]، والشيخ علي الطنطاوي[5]، والشيخ محمود شلتوت[6]، والشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع[7]، وغيرهم من العلماء الأفاضل.

وأما الهيئات العلمية ودور الإفتاء فهي كثيرة، والعمل بفتواها هو الذي ترتاح إليه نفوس كثير من الخلق، لما تضمه من علماء اجتمعوا على جواز أمر ما، فهذه هيئة كبار علماء المملكة العربية السعودية تقرر «بأنه لا يجوز تحديد النسل مطلقا، ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها، أما إذا كان منع الحمل لضرورة محققة ككون المرأة لا تلد ولادة عادية ...**أو كان تأخيره لفترة ما لمصلحة يراها الزوجان فإنه لا مانع حينئذ من منع الحمل أو تأخيره** عملا بما جاء في الأحاديث الصحيحة وما روي عن جمع من الصحابة رضوان الله عليهم من جواز العزل...»[8].

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار، ج٣/ ص١٧٦.

(٢) عليش، فتح العلي المالك، ج١/ ص٣٩٩.

(٣) العثيمين، **الزواج في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٥.

(٤) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٣/ ص٥٥٥.

(٥) الطنطاوي، **فتاوى علي الطنطاوي**، ص ٣١٢.

(٦) شلتوت، القرآن والمرأة، ص ٧٦.

(٧) ابن منيع، عبد الله بن سليمان: «ركن الفتوى»، الرابطة، العدد ٤٠٨، السنة ٣٦، شوال ١٤١٩هـ/ يناير/فبراير ١٩٩٩، ص٤٦.

(٨) قرار رقم ٤٢، تاريخ: ١٣/ ٤/ ١٣٩٦هـ، **الدورة الثامنة المجلس هيئة كبار العلماء. أنظر: أبحاث هيئة كبار العلماء**، ج٢/ ص٤٤٢.

ومن المبادئ التي قررتها هيئة الإفتاء المصرية في موضوع تنظيم النسل» جواز تنظيم النسل أمر لا تأباه نصوص السنة الشريفة، قياسا على جواز العزل في عهد الرسولﷺ، ويباح استعمال الوسائل الحديثة لمنع الحمل مؤقتا، أو تأخيره مدة.. بالوسائل التي يبقى معها الزوجان صالحين للإنجاب»[١].

والذي يترجح في مسألة «تنظيم النسل» الجواز على رأي عامة الفقهاء، بالشروط المعينة والمحددة، إذا كانت المسوغات لا تخرج عن:

١. الخشية على حياة الأم أو صحتها.

٢. الخشية من وقوع حرج دنيوي قد يفضي إلى حرج ديني كارتكاب الحرام والمحظور.

٣. الخشية على الأولاد أن تسوء أخلاقهم أو تضطرب صحتهم، كما أفتى به الإمام ابن عابدين[٢].

٤. الخشية على الرضيع من حمل جديد.

وهذه الإباحة مشروطة بموافقة كلا الزوجين على هذا الأمر، لا أن يستبد القانون ويتحكم في تنظيم النسل، بالدعوة إليه والإجبار عليه في أحيان أخرى[٣].

المطلب الثالث:

تنظيم الأسرة وعلاقته بحفظ النسل.

عرفت أن مسوغات تنظيم الأسرة ومنع الحمل عند العلماء المبيحين له، لا

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، مج ٩/ ج٢٦/ ص ٣٠٨٧.

(٢) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، الحنفي. فقيه أصولي. ولد بدمشق في ١١٩٨هـ، وتوفي بها في ٢١ ربيع الثاني ١٢٥٢هـ. من تصانيفه الكثيرة: «رد المحتار على الدر المختار على تنوير الأنوار»، و«عقود اللآلي في الأسانيد العوالي، و«**العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**» وغيرها. أنظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج٩/ ص٧٧.

(٣) انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢/ ص٥٢؛ الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، مج ٩/ ج ٢٦/ ص ٣٠٩٠؛ شلتوت، القرآن والمرأة، ص ٨٥؛ أبحاث هيئة كبار العلماء، ج٢/ ص٤٤١؛ الرميخان، علي بن محمد: الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية، ط١، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٥)، ص ٥٦ وما بعدها؛ طه، **الطب الإسلامي**، ص ١٥٩؛ عبد الجواد محمد، **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون**، ص ٤٧؛ القرضاوي، يوسف: الحلال والحرام في الإسلام، الطبعة ٢١، (القاهرة: مكتبة وهبي، ١٩٩٣)، ص ١٩١.

تخرج عن الخوف على الأم من وقوع ضرر بها، أو نزول حرج عند تربيتها للأولاد، أو خوف على الرضيع من حمل جديد. وهي مسوغات ترجع على النسل ابتداء قبل أن ترجع بالفائدة على الوالدين؛ فخشية الوالدين على أولادهما من الزمن الفاسد أن تضطرب تربيتهم، وتسوء أخلاقهم، هو سبب يرجع بالأصالة إلى حفظ النسل إبقاء واستدامة، بحيث يوجد أولاد بطريق شرعي ولكنهم سيئو الأخلاق والسلوك، وهو ما يخالف حديث المصطفىﷺ (تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة)[1].

كما أن كثرة الأولاد وهم في سن متقاربة توقع المرأة في حرج رعايتهم وتربيتهم؛ وأما الخشية على الرضيع من حمل جديد، فحتى لا يتأذى من عدم كفايته وأخذ كامل حقه من الرضاعة؛ لأن المرضعة الحامل يتوزع غذاؤها بينها وبين رضيعها والجنين الذي تحمله في بطنها، ولا يمكن أن يأخذ كل منهم حقه الكامل. فرفعا للحرج دعا المولى تبارك وتعالى الوالدة إلى إتمام رضاعة ابنها حولين كاملين، هذه المدة التي أفتى د/ القرضاوي أنها مدة التباعد بين الولادات، فقد قال «نقرر أن المدة المثلى في نظر الإسلام بين كل ولدين هي ثلاثون أو ثلاثة وثلاثون شهرا لمن أراد أن يتم الرضاعة»[2].

فإذا كان «تنظيم الأسرة» وسيلة لحفظ النسل إبقاءً واستدامة، إلا أنه مشروط أن لا يعود على مقصده بالإبطال، فالقاعدة الأصولية (كل تكملة لها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال)[3]، فشرط تنظيم النسل عدم هدم النسل بالكلية، فليس «تنظيم الأسرة» قطع أصل النسل حتى يقال إنه بقطع النسل ينتفي مقصد الزواج الأصلي؛ بل إن حقيقته هي ضبط وتنظيم وتباعد بين الولادات، لا تحديد للعدد الذي يجب على الأسرة إنجابه من الأطفال، وليس تعقيما يراد به منع إيجاد النسل بالكلية، وإلا كيف أباح المصطفىﷺ العزل، وناقش قضاياه مع الصحابة رضوان الله عليهم.

فالمسوغات الداعية لطرح فكرة (ضبط النسل) لم تدع لتحديد أو منع النسل

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ص ١٩٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢/ ص١٣.

الدائم وهدم مقصد إيجاد النسل؛ بل إنها دعت لرفع الحرج على بعض الأفراد مصداقا لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله أيضا: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، «والمنع الفردي للنسل ترك للأفضل أو مكروه، وإذا وجد موجبه عند الفرد كان مباحا على مقدار هذه الرخصة الفردية»[١].

ولا توجد رخصة جماعية مثل قيام قانون يجبر كل الأفراد القيام بالتنظيم، «ومعلوم في الشرع أن الرخص لا تعمم، **فكيف يجعل من الرخصة حكما عاما للأمة**»[٢]؛ وليس من حق الحاكم أن يأمر ويجبر أفراد المجتمع بأسره على تنظيم أسرهم، وتحديد عدد أطفالهم، على اعتبار أن (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة)[٣]، كما دعت لذلك الوثيقة، في الضغط على الحكومات للقيام بهذا الأمر، لأجل أن يتحدد لكل دولة عدد سكانها بما يتوافق وإمكاناتها الاقتصادية!

فحقيقة «تنظيم الأسرة أو النسل» أنها مقيدة بشروط وضوابط حدّدها الفقهاء، وليس لأي كان الخروج عما قيدت به.

---

(١) أبو زهرة، محمد: تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، (دار الفكر العربي)، ص ٩٩.

(٢) جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، رؤية شرعية، ص ١٠٠.

(٣) القاعدة رقم ٥٧، مصطفى الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص٢٤٧.

المبحث الرابع

الحكم الشرعي في دعاوى الإجهاض

المطلب الأول:

موقف الوثيقة من الإجهاض

سبق وأن تعرضت الدراسة لنظرة الوثيقة للإجهاض، والمتمثلة في عدم تحريمه، والدعوة بغير تصريح إلى إباحته والعمل به، خاصة حال حصول حمل غير مرغوب فيه، وعند توفر الشروط الطبية الملائمة، والخبرة اللازمة لإجرائه في أحسن الأحوال، (٨,٢٥)، وفي دعوتها لتخفيض نسب حالات الحمل غير المرغوب فيه؛ خاصة الذي يحدث بين المراهقات، ومنع الحمل ذي المخاطر الكبيرة (٤,٢٧)، (٧,٣٨)، (١٢,١٧)، خير دليل على ذلك؛ ففي القرار (١٢,١٧) جاء التركيز على الإجهاض المحرض (الجنائي)، ومن ثمة الدعوة إلى تكثيف الأبحاث حول المضاعفات المصاحبة له.

المطلب الثاني:

أنواع الإجهاض.

قبل معرفة موقف الشريعة الإسلامية من الإجهاض، يجب في البداية معرفة أنواعه المنتشرة بين عامة الناس وبين الأطباء ثم الفقهاء، فقد قسمه كل إلى تقسيمات متعددة حسب معايير مختلفة.

١. تقسيم الإجهاض عموما:

لقد قسّم الناس عموما الإجهاض إلى ثلاثة أصناف هي: العفوي، والعلاجي، والاجتماعي (الجنائي)، وهذا التقسيم بحسب دوافعه:

- **الإجهاض العفوي (التلقائي - الذاتي)**: وهو الذي يحصل بغير إرادة المرأة، حيث يعمل الرحم على طرد جنين لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة، وذلك راجع لأسباب طبية عديدة، فهو يحدث بسبب خلل في جهاز المرأة التناسلي ومدى قدرتها على الحمل، أو بسبب خطا ارتكبته كحمل ثقيل أو حركة قوية أو توتر نفسي الخ.

- **الإجهاض الاجتماعي (الجنائي)**: وهو الذي يتعمد فيه إنهاء الحمل؛ بطريقة غير شرعية، أي دون أي مبرر لإسقاط الجنين، أو الذي يجريه أشخاص عاديين غير خبراء، عن طريق شرب دواء معين، أو إدخال أدوات صلبة في المهبل؛ فيجرى لهدف واحد وهو التخلص من الجنين لسبب من الأسباب، كالتستر على الفاحشة (حمل من سفاح، أو زنا، أو اغتصاب).

- **الإجهاض العلاجي**: وهو الذي يقوم به الطبيب الموثوق في دينه وعلمه، أو يأمر به إنقاذا لحياة الأم عندما تتعرض للخطر بسبب الحمل[١].

٢. تقسيم الأطباء:

أما تقسيم الأطباء له فهو كثير، وذلك راجع إلى أي مرحلة من مراحل الحمل تمّ فيها، والطريقة التي يتم بها، إضافة إلى الدافع لذلك؛ فقُسم إلى:

- **الإجهاض المهدد**: ومعناه حدوث نزيف من الرحم خلال مدة الحمل، وبالذات في بدايته (٢٠ أسبوع الأولى)؛ حيث يكون الجنين حيا؛ إلا أن خطرا كبيرا يتهدده بفعل النزيف، فيكون قابلا للسقوط.

- **الإجهاض الحتمي**: ومعناه موت الجنين، وخروجه بفعل انقباض الرحم.

- **الإجهاض المفقود**: والمقصود به موت الجنين، وبقائه داخل الرحم.

- **الإجهاض المعتاد**: وهو الذي يحدث لوجود تشوهات بالرحم، أو أن عنق الرحم فاقد القدرة على بقائه منغلقا.

---

(١) التميمي، زياد (رئيس قسم الأطفال بمستشفى الرس - السعودية): «الأجنة البريئة ...لا روح فيها فكرة خاطئة»، المجتمع، العدد ١١٥٠، ٢٣ - ٥ - ١٩٩٥، ص ٦٢؛ البار، مشكلة الإجهاض، ص ١٢ وما بعدها؛ السباعي، الطبيب محمد سيف الدين: الإجهاض بين الفقه والطب والقانون، ط١، (بيروت/ دمشق: دار الكتب العربية، ١٩٧٧)، ص ٦٩ وما بعدها.

- **الإجهاض العفن**: وهو الناتج بعد حدوث التهابات في الرحم.
- إضافة إلى التقسيمات الثلاثة الأولى: التلقائي والجنائي والعلاجي(١).

والذي يهمنا من تقسيمات الأطباء للإجهاض هو الثلاثة الأخيرة، لأن تقسيمات الأطباء الأولى هي باعتبار المرحلة التي تم فيها، أما الذي يهمنا فهو الكيفية التي يتم بها، من أجل معرفة متى يجوز ومتى لا يجوز.

٣. تقسيمات الإجهاض عند الفقهاء.

وأما الفقهاء المسلمون فإنهم يقسمونه **لاعتبار نفخ الروح في الجنين، وعدمها**؛ ويعد هذا الاعتبار هو الأساس في تحريم أو إباحة الإجهاض في الشريعة الإسلامية؛ إضافة إلى مجموعة من القواعد المكملة، سنعرفها لاحقا، بعد النظر في آراء الفقهاء في هذه المسألة؛ والذي يجدر التنبيه عليه أن المواضع التي تطرق فيها لموضوع الإجهاض عند فقهائنا، هي مباحث الديات والجنايات، فصل «غرة الجنين»، وكل المسائل دارت حول **تعرض الحامل للضرب أو أية جناية مشابهة أدت إلى قتلها وموت الجنين**، ففي هذه الحال ثبتت الغرة على عاقلة الجاني، لأنه لا يمكن تحقق العمد المحض(٢)؛ وقد نص على وجوب الغرة حديث المصطفىﷺ، فيما رواه أبو هريرة أن (امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى رسول اللهﷺ بغرة عبد أو أمة)(٣). وهذا حال حدوث

---

(1) - Marjory Spray Car (Editor): Stedman's Medical Dictionary, 26th Edition, (Baltimore: Williams &Wilkins, 1995), p. 4; Richard J. Wagman: The New Complete Medical and Health Encyclopedia, (Chicago: J. G Ferguson Publishing Company, 1990), V1/pp. 246-249.

(٢) انظر آراء الفقهاء في المسألة: ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٣٤١، قوله «ولا يقتل قاتل الجنين في العمد لأن حياته غير معلومة»؛ وقال النووي: «فالجناية على الجنين قد تكون خطأ محضا بأن يقصد غير الحامل فيصيبها، وقد تكون شبه عمد، بأن يقصد ضربها بما يؤدي إلى الإجهاض غالبا، فتجهض، ولا تكون عمدا محضا؛ لأنه لا يتحقق وجوده وحياته حتى يقصد، هذا هو الصحيح». أنظر: النووي، يحي بن شرف: روضة الطالبين، إشراف: زهير الشاويش، ط٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٩/ ص٣٧٧؛ وبمثله قال الخطيب الشربيني، أنظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص٣٧٢.

(٣) أخرجه البخاري، في كتاب الديات، باب: جنين المرأة، رقم ٦٩٠٤، أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١٢/ ص ٢٤٧؛ وأخرجه مسلم في كتاب الديات،

جناية على الأم؛ أما لو كانت الجناية مقصودا بها الجنين نفسه كما نريد أن نبحثه، فكيف يكون العقاب؟ وهل يختلف الحال لو كانت الجناية من الأم نفسها؟

المطلب الثالث:
مذاهب الفقهاء في الإجهاض.

أولا: حكم الإجهاض بعد نفخ الروح:

أجمع الفقهاء على أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد المائة والعشرين يوما من الحمل، واستنادهم في هذا الإجماع يرجع للأحاديث الصحيحة التي قررت ذلك نصا؛ في قول المصطفىﷺ: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)[1]، فإذا وجدت به الحياة بوجود الروح، وإيجاب الرسولﷺ الغرة بقتله؛ فإن ذلك مؤداه اعتبار الجنين بعد الشهر الرابع إنسانا تثبت له كل الحقوق التي تثبت للذي انفصل عن أمه حيا، والفرق بين إسقاط الجنين من بطن أمه، والجناية على الجنين الذي ولدته، أن الأول تثبت في حقه الغرة، والثاني تثبت له دية كاملة؛ «فالموجب في دية الجنين: جناية توجب انفصال الجنين ميتا، فهذه قيود؛ الأول: الجناية وهي ما يؤثر في الجنين من ضرب، وإيجار دواء ونحوهما. والثاني: الانفصال. والثالث: كون المنفصل ميتا»[2].

وإذا ثبتت الغرة بالجناية على الجنين في بطن أمه على الذي جنى عليها قاصدا قتلها؛ فمن باب أولى على الأم كذلك إذا قصدت إسقاطه للتخلص منه، فعليها الغرة، «قال أحمد في امرأة شربت دواء فأسقطت، إن كانت تعمدت فأحب

باب: دية الجنين، رقم ١٦٨١، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم مع شرح النووي**، ج١١/ ص ١٨٧.

(١) أخرجه البخاري في كتاب القدر، باب: ١، رقم ٦٥٩٤، أنظر: البخاري، **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، ج١١/ ص٤٧٧؛ وأخرجه مسلم في باب: القدر، رقم: ٢٦٤٣، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم مع شرح النووي**، ج١٦/ ص١٩٠.

(٢) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين،ج٩/ ص٣٦٧؛ أنظر أيضا: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٥/ ص٣٦٩.

إلى أن يعتق رقبة، وإن سقط حيا ثم مات فالدية على عاقلتها لأبيه... قيل له: فإن شربت عمدا، قال هو شبيه بالعمد، شربت لا تدري يسقط أم لا. عسى لا يسقط. الدية على العاقلة»[1]. وبمثله قال أبو الحسن الماوردي[2] بقوله: «وهكذا لو شربت الحامل دواء فأسقطت جنينا ميتا، روعي حال الدواء فإن زعم علماء الطب أن مثله قد يسقط الأجنة، ضمنت جنينها، وإن قالوا: مثله لا يسقط الأجنة لم تضمنه، وإن أشكل وجوزوه ضمنته، لأن الظاهر من سقوطه أنه من حدوث شربه... كذا لو امتنعت الحامل من الطعام والشراب حتى ألقت جنينها...»[3].

ثانيا: حكم الإجهاض قبل نفخ الروح:

وأما الجناية على الجنين قبل نفخ الروح فيه، أي في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل؛ ففي وجوب الغرة (وهي العقاب الدنيوي)، وإثم الجاني (وهو العقاب الأخروي)، سواء أكانت الجناية من الأم أو غيرها، اختلاف بين الفقهاء، ومرد اختلافهم راجع إلى رأيهم في المراد بـ«تصور الجنين وتخلقه»، وقول البعض أن الغرة بدل الحياة؛ فحيث لا حياة لا غرة. وقد تعددت آراء الفقهاء حتى في المذهب الواحد، بين قائل بالإباحة المطلقة لإسقاط الجنين، فلا غرة ولا إثم. ومنهم من ذهب إلى الكراهة، وآخرون قالوا بالتحريم لا فرق بين نفخ الروح وعدمها، ومنهم من أباح إسقاط الجنين لعذر فقط.

ومذهب **الإمام الغزالي** وهو من الشافعية **التحريم مطلقا**، فلا يجوز الجناية على الجنين في أي مرحلة من مراحل نموه، وقد قال» وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حيا»[4].

---

(١) ابن رجب الحنبلي، القواعد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، القاعدة: ٨٤، ص ١٧٧.

(٢) علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي الشافعي، ولد سنة ٣٦٤هـ. أقضى قضاة عصره، من العلماء الباحثين أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة. من مؤلفاته: أدب الدنيا والدين، الأحكام السلطانية، الحاوي، أعلام النبوة وغيرها. توفي ٤٥٠هـ. أنظر: ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، ج٣/ ص٣٠٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨/ ص٦٤.

(٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ج١٢/ ص٤٠٥.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢/ ص٥١.

وإليه ذهب **المالكية** في قول الدسوقي: «ولا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم **ولو قبل الأربعين يوما**، وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعا»[١]، وقول الإمام ابن جزي «ودية الجنين عبد أو وليدة، سواء كان ذكرا أو أنثى، وسواء **تمّ خلقه أم لم يتم**، إذا خرج من بطن أمه ميّتا»[٢]. كما ذهب إلى القول نفسه كثير من أئمة المالكية مثل ابن العربي، والشيخ محمد عليش؛ خلافا لابن رشد؛ حيث يذهب الإمام ابن العربي إلى أن الولد ثلاثة أحوال «حال قبل الوجود ينقطع فيها بالعزل، **وحال بعد قبض الرحم على المني فلا يجوز حينئذ لأحد التعرض له بالقطع من التولد. والحالة الثالثة بعد انخلاقه قبل أن تنفخ فيه الروح وهو أشد من الأولين في المنع والتحريم**. فأما إذا نفخ فيه الروح فهو نفس بلا خلاف»[٣]. كذا رأي الإمام عليش في المسألة، والتي تتضح في إجابته على سؤال في الموضوع، قال: «وإذا أمسك الرحم المني **فلا يجوز للزوجين ولا لأحدهما ولا للسيد التسبب في إسقاطه قبل التخلق على المشهور**، ولا بعده اتفاقا، والتسبب في إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم إجماعا وهو من قتل النفس»[٤].

ونقل ابن رشد عن الإمام مالك قوله، في الخلقة التي توجب الغرة، «ما طرحته من مضغة أو علقة مما يعلم أنه ولد، ففيه الغرة»، إلا أن ابن رشد يذهب إلى خلافه وخلافا للمشهور في المذهب المالكي، قال «والأجود أن يعتبر نفخ الروح فيه، أعني أن يكون تجب فيه الغرة إذا علم أن الحياة قد كانت وجدت فيه»[٥].

ويتضح من الأقوال السابقة أن اعتبارات تحريم إسقاط الجنين في أية مرحلة من مراحل نموه هي: إنسانيته وحقه في الحياة، والتي تحصل باختلاط بويضة المرأة مع نطفة الرجل (النطفة الأمشاج)، **ثم نفخ الروح**.

---

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٢ / ص٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ عليش، التقريرات عليالشرح الكبير، ٢/ ٢٦٧.

(٢) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص ٣٤١.

(٣) ابن العربي، القبس، ج٢/ ص ٧٦٣.

(٤) عليش، محمد أحمد: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار المعرفة)، ج١/ ج٣٩٩.

(٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢/ ص٣١٢.

وبالتحريم قال **الحنابلة** أيضا، والتحريم عندهم لا يكون من مرحلة النطفة أو العلقة، بل من مرحلة المضغة[1]، إذا ظهر فيها تخلق، جاء في المغني «وإن أسقطت ما ليس فيه صورة آدمي فلا شيء فيه؛ لأنا لا نعلم أنه جنين... **وإن ألقت مضغة** فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة، وإن شهدت أنه مبتدأ خلق آدمي لو بقي تصور، فيه وجهان، أصحها: لا شيء فيه لأنه لم يتصور فلم يجب فيه كالعلقة»[2]. كذا جاء في الإنصاف عن الحنابلة «ودية الجنين الحر المسلم إذا سقط ميتا غرة عبد أو أمة، بلا نزاع؛ لكن يشترط فيه أن يكون **مصورا**»[3].

فالراجح عند الحنابلة جواز الإسقاط قبل مرحلة المضغة، وهي المرحلة التي يبدأ فيها تخلق الجنين، واستنادا لحديث المصطفىﷺ الآتي، فإن الإجهاض مباح قبل ال ٤٢ يوما الأولى، قالﷺ: (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال أي ربِّ أذكر أم أنثى)[4]. فاجتمع عند الحنابلة **اعتباران لحرمة الإجهاض** وإسقاط الجنين لأي عذر أو سبب، هما: تخلق الجنين، ونفخ الروح فيه.

وتفصيل الشافعية للمسألة جاء موافقا لمذهب الحنابلة، فعن الإمام النووي «**إن الغرة تجب** إذا سقطت بالجناية **ما ظهر فيه صورة آدمي**، كعين أو أذن أو يد ونحوها، ويكفي الظهور في طرف، ولا يشترط في كلها... وإن قلن (القوابل): ليس فيه صورة خفية لكنه أصل آدمي ولو بقي لتصور، لم تجب الغرة على

---

(١) في فترة المضغة يتشكل الجهاز العصبي والحويصلان السمعي والبصري، وتظهر مولدات الغضروف والعضلات ووحدات الجهاز البولي التناسلي... وتمر المضغة بطورين أولهما المضغة غير المخلق حيث تتصور الأعضاء دون أن تظهر، أي تتمايز مجموعات خلوية مختلفة، وتتخلق معطية الأجهزة والأعضاء وتلك هي المضغة المخلقة. أنظر: السباعي، الإجهاض بين الفقه والطب والقانون، ص ٣٧.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٧/ ص٨٠٢؛ أنظر أيضا: البهوتي، منصور بن يونس: كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، ج٦/ ص٢٤؛ ابن الجوزي، أحكام النساء، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي)، ص١٠٩.

(٣) المرداوي، **الإنصاف**، ١٩٥٧)، ج١٠/ ص٦٩.

(٤) أخرجه مسلم، في باب: القدر، رقم ٢٦٤٥، أنظر: مسلم، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج١٦/ ص١٩٣.

المذهب»[1]. وقال أيضا «فلو جنت الحامل على نفسها بشرب دواء أو غيره، فلا شيء لها من الغرة المأخوذة من عاقلتها، لأنها قاتلة»[2]. وجاء في مغني المحتاج «ويكفي تصور أصبع أو عين أو ظفر أو ما بان من خلق آدمي... فلو ألقت علقة لم يجب فيها شيء قطعا»[3]. ووافقهما الإمام الماوردي فيما يخص المضغة، حيث قال: «وإن المضغة لا يتعلق بها[4] ما سوى الغرة»[5]، ثم قال: «ومحصول هذه الأحوال [التي جاءت في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤] يرجع إلى ثلاثة أقسام: مضغة، وما قبلها، وما بعدها»[6]. ومؤدى كلامه أن لتصور الجنين اعتبار في جناية الإسقاط، وهو مذهب الحنابلة ـ كما رأينا ـ في جواز إسقاط الجنين قبل الاثنين وأربعين (٤٢) يوما الأولى.

وبمثل القول الأخير قال الإمام السرخسي في قوله: «ثم الماء في الرحم ما لم يفسد فهو معد للحياة، فيجعل كالحي في إيجاب الضمان بإتلافه... وجناية الأب أغلظ من جناية الأجنبي لأنه انضم إلى تعمده القتل بغير حق وارتكابه ما هو محظور مع قطيعة الرحم»[7]، وإليه كذلك ذهب صاحب بدائع الصنائع في تعليل وجوب الغرة للجنين بقوله: «ولأن الجنين إذا كان حيا فقد فوت الضارب حياته، وتفويت الحياة قتل؛ وإن لم يكن حيّا فقد منع من حدوث الحياة فيه فيضمن... وسواء استبان خلقه أو بعض خلقه... وإن لم يستبن شيء من خلقه فلا شيء فيه لأنه

(١) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج٩/ ص٣٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ج٩/ ص٣٧٧.
(٣) الشربيني، مغني المحتاج، ج٥/ ص٣٧١.
(٤) فالإمام الماوردي يرى أن الجنين تتعلق به ثلاث أحكام هي: وجوب الغرة ـ أن تصير به الأمة أم الولد ـ أن تنقضي به العدة». أنظر: الماوردي، أبو الحسن: الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج١٢/ ص٣٨٦.
(٥) الماوردي، الحاوي الكبير، ج١٢/ ص٣٨٧.
(٦) المرجع نفسه، ج١٢/ ص ٣٨٧.
(٧) السرخسي، المبسوط، ج٢ / ص٨٧ ـ ٩٠.

ليس بجنين إنما هو مضغة»[1]. وهو المنقول عن الإمام المرغيناني الحنفي، فقد قال: «والجنين الذي استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام في جميع الأحكام؛ لأن بهذا القدر يتميز عن العلقة والدم، فكان نفسا والله أعلم»[2]، إلا أن صاحب تكملة شرح فتح القدير يعارضه في كلامه الأول بقوله: «وليس بسديد؛ فإن تيقن كونه معدا للحياة ممنوع لجواز أن يفسد الماء في الرحم فحينئذ ينتفي استعداده للحياة»[3]. ومقتضى قول صاحب «تكملة شرح فتح القدير» هو جواز الإسقاط قبل نفخ الروح، ما لم يتخلق، وإليه كذلك ذهب ابن عابدين بعد إيراده أقوال الكثير من علماء الأحناف، قال ابن عابدين: «**ولا يخفى أنها تأثم لو استبان خلقه** ومات بفعلها»[4].

الحاصل هو اتفاق المذاهب الثلاثة خلافا للمذهب المالكي والإمام الغزالي في جواز إسقاط الجنين، وعدم وجوب الغرة على الجاني في المرحلة الأولى من مراحل تكون الجنين، حتى مرحلة المضغة، لأنها بداية التخلق، وتَكوُّن صورة الجنين؛ فعندها تحرم الجناية عليه بأي طريق، ولأي عذر؛ فالاعتبار في حرمة الإسقاط تعود إلى **ظهور بعض معالم التخلق في الجنين غير الكامل، ثم نفخ الروح في الجنين كامل الخلقة**، خلافا للمالكية والإمام الغزالي الذين ذهبوا **إلى حرمة فعل الإسقاط** بدءا **من استقرار الماء في الرحم.**

المطلب الرابع:
آراء الفقهاء المعاصرين والأطباء في حكم الإجهاض.

أولاً ـ رأي الفقهاء المعاصرين:

انقسم الفقهاء المعاصرون إلى فريقين في جواز إسقاط الجنين قبل نفخ الروح فيه؛ بين فريق يذهب لجواز الإسقاط في أي مرحلة قبل الـ١٢٠ يوما (قبل نفخ

---

(١) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٧/ ص ٣٢٦.
(٢) المرغيناني، الهداية ،ج ٤/ ص٤٧٢.
(٣) قاضي زاده، نتائج الأفكار (تكملة شرح فتح القدير)، ج١٠/ ص٣٠٠.
(٤) ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج٦/ ص٥٩١؛ أنظر أيضا: المرجع نفسه: في مطلب (أحوال السِّقط وأحكامه)،ج١/ ص٣٠٢، ج٣/ ص١٧٦.

الروح)، وفريق آخر يذهب لحرمة الإسقاط حين دخول النطفة في الرحم واستقرارها فيه، وبدأ عمليات الانقسام والتكون .وسأورد أقوال من وجدت لهم كتبا في الموضوع، وإلا فإن آراء الفقهاء المعاصرين كثيرا ما ترد في المؤتمرات والندوات التي تعقد في هذا المجال، ومثال ذلك ندوة «الإنجاب في ضوء الإسلام» التي انعقدت بالكويت، ٢٤/ مارس/ ١٩٨٣. والتي جاء في توصيتها السابعة في «الإجهاض» قولها: «استعرضت الندوة آراء الفقهاء السابقين وما دلت عليه من فكر ثاقب ونظر سديد... وقد استأنست الندوة بمعطيات الحقائق العلمية الطبية المعاصرة، فخلصت إلى أن الجنين حي من بداية الحمل، وأن حياته محترمة في كافة أدوارها خاصة بعد نفخ الروح، وأنه لا يجوز العدوان عليها إلا للضرورة الطبية القصوى، وخالف بعض المشاركين فرأى جوازه قبل تمام الأربعين يوما، وخاصة عند وجود الأعذار...»[١].

ومن الفريق غير المجيز للإجهاض قبل الأربعين، د/ محمد سلام مدكور الذي قال بعد أن ذكر اختلافات أوجه النظر في المسألة: «وقد أوردنا وجهة نظرنا من ترجيح القول بمنع الإجهاض قبل نفخ الروح وبعده ما لم يكن هناك عذر يقتضي ذلك»[٢]، وإليه ذهب د/ وهبة الزحيلي في قوله: «وأرجح أيضا عدم جواز الإجهاض بمجرد بدأ الحمل، لثبوت الحياة، وبدأ تكون الجنين إلا لضرورة كمرض عضال أو سارٍ كالسل أو السرطان»[٣].

وإلى الرأي نفسه ذهب د/ جميل بن مبارك، حيث قال: «والذي ينبغي المصير إليه في مسألة الإجهاض ـ والله أعلم ـ هو أنه إذا كانت هناك ضرورة تدعو إليه فيرخص فيه وإلا فلا. وهذا الحكم ينبغي أن يسري على المرحلتين معا قبل

---

(١) محمد عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، ص ٥٨. نقلا عن أعمال ندوة «الإنجاب في ضوء الإسلام»، ص٣٥١.

(٢) قادري، الإسلام وضرورات الحياة، ص ٨٣، نقلا عن: محمد سلام مدكور، الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي، ص٣٠٥، وإلى الرأي نفسه ذهب د/ قادري حيث قال «والذي يظهر أن هذا هو الصواب، لأن النطفة بعد أن استقرت في قرارها المكين، لا يجوز الاعتداء عليها بدون عذر شرعي، وبهذا يظهر حرص الإسلام على حفظ النسل وعدم الاعتداء عليه»، ص ٨٣.

(٣) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٣/ ص٥٥٧.

التخلق وبعده، لأن إسقاطه ولو في مرحلة ما قبل التخلق يعتبر تلاعبا وقطعا للطريق أمام الحمل مادام العزل ووسائل منع الحمل الأخرى مباحة»(١).

ومن **الذين يجيزون الإجهاض قبل الأربعين**، ما يفهم من قرار هيئة كبار علماء المملكة العربية السعودية في تجويزهم تنظيم النسل «تمشيا مع ما صرح به بعض الفقهاء من جواز شرب الدواء لإلقاء النطفة قبل الأربعين»(٢). وما صرح به د/ البوطي بعد إيراده ومناقشته لآراء الفقهاء في المسألة «وهكذا، فإننا نستطيع أن نطمئن بناء على ما أوضحناه من أسباب(٣) إلى أن الحكم الراجح في مسألة الإجهاض هو جواز إسقاط المرأة حملها إذا لم يكن قد مضى على الحمل أربعون يوما»(٤).

ثانياً - رأي بعض الأطباء المسلمين في الإجهاض:

الذي يفهم من أقوال بعض الفقهاء عموما، أن الإجهاض يجوز قبل تخلق الجنين، واستبيان صورته، أي ما قبل مرحلة المضغة، وتفهم هذه الإباحة من عدم إيجاب الغرة على الجاني أو الحامل التي تعمدت إسقاط جنينها بدواء شربته أو تجويع نفسها حتى أجهض الجنين ميتا. إلا أن الأطباء المسلمون ورغم هذه الإباحة لا يرون أي مسوغ يدعو الحامل للتخلص من جنينها لأي سبب تراه، بحجة أن الروح لم تنفخ فيه بعد، أو أن خلقه لم يظهر؛ وإلا فإن أقوال الفقهاء ستكون حجة للزانيات اللواتي يحملن من سفاح، واللواتي اغتصبن كرها، أو النساء المتزوجات اللاتي لا يرغبن في الحمل الذي ظهر، فتكون هذه الأقوال حجة لهن، في إسقاط الحمل في الشهر الأول بعد ظهور بوادر الحمل؟ أليس الأولى أن يغلق هذا سدا لذريعة انتشار الفساد والسفاح والزنا، وسهولة قتل وإجهاض الجنين الذي نسل من

---

(١) ابن مبارك، **نظرية الضرورة**، ص ٤٢٧.

(٢) أبحاث هيئة كبار العلماء، ج٢/ ص٤٤٣.

(٣) ومن جملة ما أورده الشيخ البوطي قوله: «بما أن أصل الاستعداد للحياة موجود في النطفة منذ انفصالها عن الرجل، وبما أن الحياة الحقيقية لا تسري بالفعل في النطفة أو ما تتحول إليه إلى أن يمضي على بدء الحمل أربعة أشهر تقريباً، فإن إهدار النطفة يجب أن يأخذ حكماً واحداً، سواء أكان ذلك عن طريق العزل، أو بواسطة الإجهاض، ما دامت لم تتحول بعد إلى مضغة ...». الوطي، مسألة تحديد النسل، ص٨٧.

(٤) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص ٨٩.

طريق الفاحشة؟ «فإن إباحة الإجهاض سوف تكون ذريعة لنشر الفساد، وما أكثر ما يستغل غير أصحاب المروءات والدين هذه الثغرة»[1].

وفي هذا المضمار يقول الطبيب زياد التميمي: «يحمل عدد غير قليل من العامة وعدد لا بأس به من المثقفين فكرة لا أصل لها ولا يؤيدها منطق، وهي أن الجنين لا روح له ولا أهمية لحياته قبل ثلاثة أو أربعة أشهر، وقد يشتط البعض في فكرته إلى درجة الاعتقاد أن لا إثم ولا بأس من إسقاط الجنين خلال هذه الفترة أو قبلها؟ ونقول عن هذا الفهم خاطئ لأسباب منها أن الروح التي هي أساس الحياة موجودة في هذا المخلوق منذ تكونت النطفة الأمشاج... فإذا حرم من حق الحياة وأُنهيت حياته التي منحه الله إياها، فإن ذلك اعتداء على حياة، واعتداء على حق الخالق الذي يعطي ويأخذ»[2].

ويذهب د/ محمد علي البار إلى أن رأي الفقهاء المجيزين للإجهاض قبل نفخ الروح «مرجوحا» ومع هذا «ينبغي على من يعملون بالمهنة الطبية أن ينتبهوا إلى هذه النقطة وعليهم إذا اضطروا لإجراء الإجهاض أن يحرصوا على أن يكون في الفترة التي تسبق نفخ الروح (١٢٠ يوما) إلا في حالة واحدة وهي تعرض حياة الأم للخطر»[3].

المطلب الخامس:

الإجهاض بين حفظ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

يتردد حكم الإجهاض عند الفقهاء ـ كما سبق تفصيله ـ بين التحريم المطلق، آخذين بعين الاعتبار مسألتي : بدء التخلق، ونفخ الروح. وبين الإباحة حتى مرحلة نفخ الروح. وهنا يوجه سؤال للفريق المبيح :أي مقصد يحققه الإجهاض؟ وما الداعي لذلك؟ وعدا ضرورة العلاجية، ألا يعد الإجهاض ذريعة لهدم النسل، خلافا للذين يرونه وسيلة يحفظ بها النسل في حال كون الحمل غير مرغوب فيه؟ أم أنه وسيلة لحفظ النسل حال التيقن من تشوه الجنين فقط؟ بين هذا وذاك: أين حفظ

---

(١) جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية: رؤية شرعية، ص ١١٩.

(٢) التميمي، الأجنة البريئة، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) البار، مشكلة الإجهاض، ص ٤٥.

حق الشارع الحكيم؟ أليس الإجهاض تعدٍ على حق الجنين في الحياة التي أكرمه بها الخالق البارئ؟ أليس هذا تعدٍ على حق الله تعالى في التعدي على أوامره ونواهيه؟

أيمكن لمقاصد المكلف أن تطغى على مقاصد الشارع، والأصل أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع[1]؟

فكيف لمقاصده تبارك وتعالى أن تتحقق في ظل الإجهاض والقضاء على النسل؟

بين هذا السؤال وذاك يجدر أن يعالج موضوع» الإجهاض» في الإطار المقاصدي، بغرض معرفة موقع «الإجهاض» بين حفظ مقاصد الشارع الحكيم وحفظ مقاصد المكلف. وأيهما أولى بالاعتبار، وهذا ما سيتبين بالآتي:

١. الإجهاض التلقائي بين حفظ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف:

جاء في حديث المصطفىﷺ: (إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[2]، أي أن إثم الخطأ والنسيان والإكراه مرفوع عن المكلف في كل الأفعال؛ **فالإجهاض التلقائي** وهو الذي وقع بدون إرادة فاعل، فهو إجهاض عفوي، حدث لمرض ما؛ فلا حرج، ولا إثم فيه على الإنسان، إذ أن قصد المكلف فيه غير مخالف لقصد الشارع، فوقوعه كان خارجا عن قصد المكلف، إما لخطأ أو نسيان، فوقوعه جاء على غير قصد المكلف، ولا نية للمكلف في معارضة قصد الشارع في منع إيجاد هذا النسل.

٢. الإجهاض العلاجي بين حفظ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف:

وهذا النوع محكوم بقاعدة الضرورة وتوابعها[3]، حال إرادة إجراء الإجهاض لإنقاذ الأم من خطر يهددها؛ والترجيح بين المقاصد الشرعية الضرورية، فيدخل في

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢/ ص٣٣١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في أبواب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، رقم ٢٠٥٣. أنظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١/ ص٣٧٧.

(٣) من أمثلة القواعد التي تدخل تحت (نظرية الضرورة): الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف؛ يختار أهون الشرين؛ الضرورات تبيح المحظورات، وغيرها. أنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ١٧٩ وما بعدها.

مرتبة الترجيح بين حفظ النفس وحفظ النسل وأيهما يقدم على الآخر. وباعتبار أن الأم هي الأصل والجنين فرع منها؛ فإن الراجح هو اعتبار حياة الأصل، وتهدر حياة الفرع مقابلها. وهو القول الذي ذهب إليه الفقهاء الآن في استنادهم على آراء الأطباء، كما سبق ذكره[1].

وهذه القاعدة تحكم أيضا الإجهاض المراد إيقاعه على الجنين المشوه، أو المريض مرضا وراثيا قاتلا، فهنا تطبق قاعدة الترجيح بين حفظ النفس (الجنين) مهما كان مرضه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، «ومفاد ذلك أنه إذا حرم الاعتداء على الإنسان، حرم الاعتداء على أصله وهو الجنين، في كافة مراحل تكوينه»[2]، لحرمة القتل بغير حق عدا القصاص، وبين إجهاضه الذي يتحقق فيه حفظ إيجاد نسل مشوه لا فائدة ترجى من شفائه. وإعمال قاعدة (الاحتياط في الخروج من الحل إلى الحرمة) مع قاعدة الترجيح. فكأنما هي مكمل لقاعدة الترجيح.

والأصل في هذا الترجيح أنه واقع بين مقصد كليٍّ ووسيلة مرسلة، فالمقصد وهو حفظ النفس من الاعتداء عليها، والوسيلة هي الإجهاض، وهي وسيلة أريد بها حفظ نفس ونسل، غير أن الحفظ بهذه الوسيلة محتمل الإفضاء للمقصد المتعين، ومن ثم فإن القول بأنها وسيلة مشروعة لمجرد الاحتمال ليس بالأمر السهل. وإذا كان الإجهاض وسيلة لحفظ النسل عند التيقن من تشوه الجنين وعدم حياته بسبب هذا التشوه؛ إلا أنه وفي الوقت نفسه وسيلة هادمة لمقصد حفظ النفس، وبين النفس والنسل تترجح النفس في الحفظ على النسل؛ «ففي حالة ثبوت مرض الجنين، فإنه لا يجوز إسقاطه، لأن الإجهاض يأخذ حكم قتل الجنين، وفي قتله يأس من رحمة الله، وذلك يأخذ حكم «قتل الرحمة»[3] غير

---

(١) انظر تفصيلا أكثر في: البوطي، مسألة تحديد النسل، ص ٩١ وما بعدها؛ ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية، ص ٢١١ ـ ٢٢٣؛ الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، مج٩/ ج ٢٦/ ص ٣٠٩٩؛ جاد الحق، بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، ج٢/ ص٤٠٨.

(٢) جاد، وثيقة مؤتمر السكان، ص ١١٧.

(٣) قد تم تناول «قتل الرحمة» بنوع من التفصيل في مطلب (الاستشارة الوراثية والاختبار الجيني) من المبحث الثاني من الفصل الثالث للباب الأول.

الجائز في الشريعة الإسلامية[1].

٣. الإجهاض الاجتماعي بين حفظ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف:

أما **الإجهاض الاجتماعي**، والذي يقع بدوافع الفقر أو الجاه أو المحافظة على شباب المرأة وجمالها، أو تقليدا للذين كفروا، فإنه خارج عن نطاقي الخطأ والضرورة، يضاف له من الأسباب الحادثة في عصرنا، الإجهاض بغرض التخلص من ثمرة الزنا أو الاغتصاب[2]، والتخلص من الجنين الأنثى بعدما أمكن للطب تحديد جنس الجنين. ولذلك فهو مخالف لقصد الشارع، ذلك بأن قصد المكلف هنا قصد غير شرعي، ولا يدل على استحسانه دليل شرعي، إضافة إلى أنه يؤدي إلى القضاء على النسل، ولا يمكن أن يُتخذ هذا النوع من الإجهاض وسيلة للادعاء بحفظ النسل أو المال، أو غيرها مما ينبغي حفظه.

فالإجهاض أصالة وسيلة غير شرعية، ولا يمكن التوسل به لحفظ مقصد شرعي؛ بل هو ذريعة يتوسل بها إلى مقصود محرم وهو قتل نفس بشرية.

والنتيجة الأخيرة أنه لا يمكن قبول الإجهاض إلا تحت قاعدتي الخطأ والضرورة، بشروطهما المحققة من قبل الفقهاء.

---

(١) عبد الجواد محمد (قانوني، ومستشار قسم الطب الإسلامي)، **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي**، ص ٥١؛ أنظر أيضا: القرار الرابع بشأن موضوع **إسقاط الجنين المشوه خلقيا لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي**، دورة ٢، مكة المكرمة، ١٠/ ٢/ ١٩٩٠.

(٢) فصَّل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه «مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجا» قضية التخلص من حمل السفاح والحمل إثر الاغتصاب. تراجع المسألة هناك بتفصيلاتها، ص ١٤٦ وما بعدها، ١٦٠ وما بعدها. أنظر أيضا: جاد، **وثيقة مؤتمر السكان**، ص١٢٠ وما بعدها.

الخاتمة
نتائج البحث

إنه من الشكر لله تعالى أن وفق إلى إتمام هذا البحث، فله الحمد على ما يسّر وسهّل ووفق. والباحثة سعيا منها للارتباط بالمنهج العلمي، الذي يفرض أن يقدم الباحث نتائج بحثه، مما يعد ثمرة تقدم للاستفادة منها، فإنها تحاول إجمال أهم النتائج المتوصل إليها، والتي ترى أنها تفيد الإجراء العملي لحفظ النسل على ضوء تحديات الواقع المعاصر، كما تفيد في تقدم البحث العلمي في هذا المجال، باعتبار أن البحث العلمي يمثل حلقات متصلة يستفيد اللاحق منها من السابق، لتحقيق التواصل والنضج والتكامل الذي هو ميزة المؤسسة العلمية.

وفي هذا الإطار فإن البحث قد خلص إلى أن أهمية النسل تكمن في أمرين؛ هما الحفاظ على الجنس البشري وبقائه، والقيام بالوظيفة الوجودية له في الحياة الدنيا (الاستخلاف) التي تتحقق بعبادة الله تعالى وإعمار الأرض؛ وهذان الأمران يمكن إدراكهما بوضوح إذا تم تناول موضوع النسل ضمن إطار مقاصد الشريعة وقواعدها العامة، التي تضبط المحافظة عليه باعتباره كلية وضرورة من ضرورات الشريعة التي لا تستقيم حياة الفرد والعموم إلا بها. هذا الإطار (إطار النظر المقاصدي) يتوجه إلى ربط الأحكام بغاياتها المصلحية التي يقصدها كل دليل، وتأصيل الكليات وربطها بأفرادها الجزئية، وهو ما يتحقق من خلال معرفة أسس النظر المقاصدي التي حاولت الباحثة استنباطها وبيانها في ثنايا البحث.

ومن هذه الأسس: النظر في كليات الشريعة واعتبار أدلتها الجزئية، والتفريق بين المقاصد والوسائل، وغيرها.

ومن جهة أخرى فإن الباحثة، ومن خلال ضبطها للمفاهيم الأساسية التي تأسس عليها البحث، وجدت أن مفاهيم النسل والنسب والعرض ترددت فيها أقوال الأصوليين عند حديثهم عن مقاصد الشريعة الخمس، أو كليات الشريعة في أيّها يعد مقصدا. فمنهم من عدّها الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ومنهم من عدّها الدين والنفس والعقل والنسب والمال. وبقي الخلاف في اعتبار النسل أو النسب. ومنهم من أضاف إلى جانب أحد هذين الاصطلاحين مصطلح (العِرض). وبقيت المسألة مطروحة دون نقاش يبين الصلة بينها ويبحث في أيها يعد ضمن كليات الشريعة وأيها يعد مكملا لهذه الكلية. وهو ما قامت الباحثة بالتفصيل فيه، وذهبت إلى ما ذهب إليه العلامة ابن عاشور من عدّ النسل هو الكلية الخامسة بدل العرض والنسب اللذان يعدّان مكملين لحفظ النسل. فحفظ النسب هو حفظ العلاقة التي تربط أفراد الجنس، أما حفظ العرض فهو سلوك وأدب يتعامل به أفراد الجنس فيما بينهم.

أما فيما يتعلق بحفظ كلية النسل، فإن الباحثة خلصت إلى أن حفظها يكون من جانبين؛ حفظها من جانب الوجود، وحفظها من جانب العدم. والأول هو بيان وسائل إيجاد النسل ووسائل حفظ الوسائل ذاتها، والثاني بيان وسائل حفظ النسل إبقاءً واستدامة حتى لا ينعدم، ووسائل ذلك. وهذه الوسائل هي السبل العملية المشروعة التي تعين على تعهد ورعاية النسل وصيانته من كل ما يمكنه أن يمنع من إيجاده، والمواظبة على الوصول به إلى ما يضمن تحقيق وظيفته الوجودية.

وقد أكدت الدراسة بشكل أساسي على أن بيان وسائل حفظ النسل لا يتأتى من خلال ما هو متعيّن نصا فقط، بل إن التحديات المختلفة والمستجدات والنوازل التي تواجه حفظ كلية النسل واقعاً أكثر من أن تحصى. لذا فإن النظر المقاصدي يتوجه إليها أكثر من النظر في وسائل الحفظ المنصوص عليها. وهنا تتوجب التفرقة بين أنواع الوسائل؛ من حيث التنصيص عليها، ومن حيث بيان درجة إفضائها إلى المقصود، ومن حيث تعينها أو عدمه، وباعتبار قربها من المقصد، وباعتبار طروء أحوال الحكم الشرعي عليها؛ بنوعيه التكليفي والوضعي، وباعتبار حق الله وحق العبد. فللوسائل ضوابط يجب معرفتها ومراعاتها للتحقق من مشروعية الوسائل المرسلة (التي لم يرد فيها نص متعيّن). وهذا لا يتأتى إلا من خلال معرفة خصائص

الوسائل ابتداءً للتحقق من كون النازلة وسيلة أم لا (أي تحقيق المناط) قبل النظر في مشروعيتها.

وقد تبين للباحثة أن وسائل حفظ كلية النسل من جانب الوجود ترتكز على عقد الزواج (النكاح) أساساً، ومكملاته ثانياً؛ فالزواج هو الوسيلة الوحيدة المشروعة لإيجاد النسل الذي به قوام (كلية النسل)، وخارج إطاره لا يعد النسل مشروعاً. واعتماداً على قاعدة الجزئية والكلية فإن الزواج وإن كان مندوبا على رأي عامة الفقهاء من جهة الجزئي، فهو من جهة الكلي واجب، إذ لو تمالأ عموم الأفراد على عدم الزواج وركنوا إلى التبتل فإن النسل سينقطع لا محالة، وهذا مخالف لمقاصد الشارع في استمرار التناسل وحصول التكليف.

كما أن للزواج مقاصد أصلية وأخرى تبعية؛ والمقاصد الأصلية تتمثل في التناسل؛ أي الإنجاب وطلب الولد. فالزواج ـ هذه المؤسسة ذات الشراكة الثنائية بين الرجل والمرأة ـ هي أساس توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية بالأواصر المتفرعة عنها (آصرة النسب، وآصرة المصاهرة، وآصرة الرضاع)، وهو مما لا يتحقق إلا بالإنجاب وتكثير النسل.

وتبين من خلال الدراسة أن أهمية أركان وشروط عقد الزواج تكمن في الحفاظ على مقاصد الزواج، ومنه حفظ النسل؛ فإيجاد النسل مما يمكن أن يتحقق بالأنكحة الباطلة أو الفاسدة إلا أن حفظه من جانب الإبقاء والاستدامة مما ينعدم لاحقا للشك في الولد، ولذلك وضع الشارع هذه الأركان والشروط لحفظ النسل إيجاداً وإبقاءً. ومنه تتضح أهمية تنصيص الشارع على بعض الأنكحة المحرمة لتستخرج منها ضوابط النكاح الشرعي المتميز عن النكاح الباطل، ومعرفة أهم مفسداته؛ فهي بالرغم من كونها توجد نسلا فإن الشارع لم يعتبرها ولم يصححها لأنها لا توفي بحفظه من جانب العدم، وتدخل ضمنها العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج والتي يقصد بها عدم إيجاد النسل أصالة مثل المخادنة والزنا عموماً.

ولعل من أهم التحديات التي تواجه حفظ النسل من جانب الوجود الوسائل الاصطناعية المستحدثة في الإنجاب والتوليد، وهي ذات خصائص ومحاذير ينبغي مراعاتها. وقد تم في هذه الدراسة التركيز على التلقيح الاصطناعي بأنواعه السبعة المبيّنة في البحث، والتي اتفق غالبية الفقهاء المعاصرين على جواز ثلاثة أنواع

منها، وما عداها غير جائز لدخول طرف ثالث عدا الزوجين. مع وجوب مراعاة القواعد الضابطة لهذه العملية والمتمثلة في ثلاثة قواعد؛ أولاها إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة؛ عامة كانت أو خاصة، وثانيتها إن من الوسائل ما تكون الحاجة إليه حاجة ضرورية، ومنها ما تكون الحاجة إليه حاجة نافعة، وأما الثالثة فهي حديث النبيﷺ: (الولد للفراش). في حين أن القواعد الضابطة لمحاذير التلقيح الاصطناعي هي: أولاً أن كل ما كان مكملاً ومقوياً لمقصود شرعي، فهو مقصود تبعاً، وثانياً أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، وثالثاً أن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.

أما وسائل إيجاد النسل غير الجائزة فهي زرع المبايض للنساء والخصيتين للرجال، لما فيها من اختلاط الأنساب الواضح والأكيد. في حين أن عمليات زرع العضو التناسلي للرجل لا تثير في طبيعتها مشاكل النسب، وزرعها لا يخالف قواعد إيجاد النسل بالطرق المشروعة. أما عمليات زرع الأرحام للنساء فإن اتفاق الأطباء حاصل على انتفائها من محاذير اختلاط الأنساب، في الوقت الذي لم يرد فيه أي موقف من طرف الفقهاء في المسألة.

ومن النتائج التي خلصت إليها الباحثة أن الاستنساخ الذي يعتبر أحدث طرق إيجاد النسل بغير الطريق المعروف (الزواج)، وإن لم يتحقق عمليا على مستوى الإنسان ـ يبقى نظريا محل احتمال لاستمرار الأبحاث في هذا المجال ولنجاحه عمليا على مستوى الحيوان ـ فإنه مما يهدد مؤسسة الزواج والمقصد الأصلي من وجودها (إيجاد النسل). إذ أن تحققه يعني الفصل بين مفهومي الزواج والإنجاب، إضافة إلى القضاء على الأسرة محضن النسل. فالاستنساخ في حقيقته هادم لكلية النسل من جانبيها؛ الأول: هدم مؤسسة الزواج التي في ظلالها يوجد النسل طبيعيا. والثاني: هدم الأسرة والقضاء عليها.

ومما أكدت عليه الدراسة أن النسل الذي يوجد داخل مؤسسة الزواج يجب أن لا يدخل الشك في نسبه، لما لذلك من العود السيئ على رعايته وتنشئته. وهنا تكمن أهمية حفظ النسب بالنسبة للنسل في الحفاظ عليه، ورعايته، وصيانته، والذود عنه. والنسب يتأكد منه من خلال قواعد معينة استنبطت من نصوص الشريعة الإسلامية، منها: حديث الرسولﷺ (الولد للفراش)، ومدة الحمل (أدناها

وأقصاها)، وقاعدة العدة وبراءة الرحم. وإذا كان الشارع الحكيم قد وضع ضوابط يحفظ بها نسب النسل الذي وجد في إطار الزواج الشرعي أو شبهه، فإنه كفل في الوقت نفسه للقيط حقه في الحياة، فيثبت نسبه لأمه إن عُرِفت، وحقه في الحياة مكفول، سواء أعُرف نسبه أم لم يعرف.

كما أن من الوسائل التي شرعها الشارع الحكيم وتعينت في نصوص الشريعة تعييناً لحفظ النسل من جانب العدم (الإبقاء والاستدامة) حدّ الزنا، واللعان، وحد القذف، فهذه وسائل متعينة نصاً، قطعية الإفضاء إلى مقصدها في حفظ النسل. وإذا كان النسب هو الأساس الأول في حفظ النسل من جانب الإبقاء والاستدامة، حيث يكفل التيقن من انتساب الابن لأبيه استمرارية العيش تحت كنف الأسرة دون شك أو ريبة، فإن التربية والرعاية الأسرية هما الأساس الثاني في عملية الحفظ من جانب العدم، ليتم إعداد النسل وتأهيله اجتماعيا حتى يقوم بوظيفته الوجودية في تحقيق الاستخلاف، على اعتبار أنه أحد أركان الوجود الإنساني.

ومما أكدت عليه الدراسة وقامت بتفصيله الباحثة أن قواعد الرعاية كما حدّدتها نصوص الشريعة هي الرضاع والحضانة ابتداءً، ثم التنشئة الأسرية ثانيا. فالرضاع والحضانة أساس التربية، لأن المولود يولد وهو لا يقوى على شيء، فإذا لم تحضنه أمه وترعاه منذ الساعات الأولى لولادته فإن الهلاك مصيره لا محالة، وبعدها تحضنه حبا وعطفاً، وفي الوقت نفسه فإن الأب يتولى مهمة الإنفاق على الأسرة والمساهمة لاحقاً في التنشئة الأسرية.

أما التربية والرعاية الأسرية في كنف الوالدين فهي من مقومات حفظ النسل إبقاء واستدامة، إلا أنه وفي غياب أحدهما أو كلاهما لا تنخرم هذه الرعاية، فإن اليتيم أحاطته الرعاية الربانية قبل الرعاية الإنسانية؛ تقعيداً لأسس كفالته، وضبطاً لمقومات تعهده ورعايته. فاليتيم نزلت فيه الكثير من الآيات القرآنية الكريمة، ووردت فيه أحاديث نبوية شريفة كثيرة، بما يكفل له الحياة الكريمة في غياب المحضن الأسري بمقوميه (الأم والأب) كليهما.

ومما اهتمت به الدراسة أن طرقِ رعاية وتأهيل ذوي العاهات مؤسسة على قواعد التكريم الرباني ومقاصد الشريعة الإسلامية، المتمثلة في مقصد الرحمة،

ومقصد التسامح، ومقصد المساواة والعدل. وهذا مما لا يبقي مجالاً للحديث عن إجهاض الأجنة المشوهة.

وأخيراً، فإن الباحثة لاحظت أن من أهم تحديات الواقع المعاصر التي تواجه عملية حفظ النسل من جانبيه؛ من جانب الإيجاد، ومن جانب الإبقاء والاستدامة؛ ما شاع حول مفهوم الأسرة، ومسائل الحقوق الإنجابية، ومحاولات إلغاء الولاية في الزواج، والتغير في مفهوم الأمومة وما يتصل بها من الرضاع والحضانة، والمناداة بالحد من الزواج المبكر، وإشاعة الفاحشة بين الشباب، والإجهاض وغيرها مما يمثل «مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية» خلاصة لها.

ورأت الباحثة خطورة هذا المؤتمر الذي رمى ـ من خلال تأكيده على ضرورة تنظيم النسل ـ إلى تحقيق أغراض خطيرة كثيرة ومتعددة، لا تخدم الأسرة نفسها، بقدر ما تدعو إلى خروج المرأة للعمل والمشاركة في العملية التنموية بمفهومها المادي الاستهلاكي المصاغ في المؤتمر، لترك وظيفة الأمومة، وتجنب الزواج المبكر، ومن ثمة الدعوة لهدم الأسرة ـ محضن النسل ـ

ووجدت الباحثة أن المؤتمر لم يفرق بين «منع الحمل» وبين «تنظيم النسل»، على الرغم من التغاير بين المصطلحين، فالأول يدعو إلى التعقيم الكلي، أما الثاني فهو الدعوة إلى التباعد بين الولادات لأغراض مشروعة.

وقد تبين للباحثة أن فكرة «تنظيم النسل» مسألة قديمة الطرح، متجددة الطرق والكيفيات، فبين «العزل» الذي كان معروفا في عهد النبيﷺ وبين «تنظيم النسل» تشابه كبير في المعنى والمبررات التي يقوم عليها والمقاصد التي يرمي إليها. وخلاصة آراء الفقهاء وفتاويهم في مسألة «تنظيم النسل» جوازه قياساً على إباحة العزل، بالوسائل التي يبقى معها الزوجان صالحين للإنجاب وقادرين عليه.

ومن المقررات الخطيرة أيضا لمؤتمر «القاهرة للسكان والتنمية» والتي تتعلق بكلية النسل هو دعوى الإجهاض. وخاصة الإجهاض المسمى بالإجهاض الاجتماعي (الجنائي)، وهو غير الإجهاض العفوي (التلقائي) الذي يحصل بغير إرادة المرأة، والإجهاض العلاجي الذي يقوم به الطبيب الموثوق في دينه وعلمه، لخطر يهدد حياة المرأة. وقد فصلت الباحثة في الموضوع وخلصت إلى أن الاتفاق

حاصل بين الفقهاء على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح، والتي قدرت بمائة وعشرين (١٢٠) يوما من بدء الحمل. أما الإجهاض قبل نفخ الروح فإن فيه اختلافا بين الفقهاء، فمنهم من جوزه على اعتبار أن الحمل لم يتخلق بعد، ومنهم من حرّمه اعتباراً لإنسانيته وحقه في الحياة التي أكرمه بها الله المحي المميت.

ورأت الباحثة أن ما يذهب إليه بعض الفقهاء ويؤيده أكثرية الأطباء هو حرمة الإجهاض قبل وبعد نفخ الروح، فهم لم يروا أي مسوغ يدعو الحامل إلى التخلص من جنينها لأي سبب تراه، سداً لذريعة انتشار الفساد والسفاح والزنا، فإن القول بجواز الإجهاض قبل نفخ الروح لا يبقى له أي داعٍ.

وقد تبين أن الإجهاض الاجتماعي (الجنائي) عموماً مناقض لقصد الشارع الحكيم، فهو تعدٍّ على حياة الجنين التي أُكرم بها. لذا فهو وسيلة غير شرعية ولا يمكن التوسل بها لحفظ مقصود شرعي، ولا يمكن أن يكون وسيلة لحفظ النسل؛ بل إن الإجهاض ذريعة يتوسل بها إلى مقصود محرّم هو قتل نفس بشرية بريئة. ومن هنا فجواز الإجهاض لا يكون إلا في حالات الضرورة التي حددها وضبطها الفقهاء بشروط محققة لمقصد الضرورة.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبل مني ما أحسنت فيه، ويتجاوز عني فيما أسأت وأخطأت. وأسأله تعالى أن يعلمني وأن ينفعني بما علمني وأن يزيدني علما يقربني منه سبحانه. كما أتوجه إليه سبحانه بالحمد والثناء على ما وفق وسهّل، فالحمد لله من قبل ومن بعد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

ملحق

من مقررات
«مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ١٩٩٤م».

جاءت قرارات المؤتمر موزعة على سبعة عشر (١٧) فصل، وتنوعت عناوين الفصول؛ بين السكان وأحوالهم، والتنمية وعوامل النهوض بها، والعلاقة الوطيدة بين النمو في عدد السكان (النمو الديمغرافي) والتقدم التنموي... إلى غيرها من المواضيع التي تعلقت بالسكان خصوصا. وانسجاما مع موضوع البحث الذي يتناول النسل ووسائل حفظه فإن التركيز في هذه الدراسة سيكون منصبا على المقررات والمواد ذات الصلة بموضوع البحث عموما (حفظ النسل). ومن أجل إعطاء تصور شامل لما تطرق إليه المؤتمر، فإن الباحثة تقوم بعرض أهم المواد ذات الصلة بالنسل ووسائل حفظه، وذلك في شكل ملحق.

وفي هذا السياق فإن الفصل الثاني من الوثيقة[١] تضمن الأسس أو المبادئ التي انطلق منها المؤتمر، ومن بينها الأساسان الثامن والتاسع. حيث يبدو من الأهمية إيرادهما في هذا الملحق لصلتهما بالموضوع.

فالأساس (٨) جاء فيه:

على الدول أن تتخذ الإجراءات لضمان ـ على أساس المساواة بين الرجال والنساء ـ الوصول إلى خدمات الرعاية الصحية العالمية. بما في ذلك الخدمات التي

(١) المقصود بالوثيقة هي وثيقة مؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة / ١٩٩٤، وسيتم تسميتها في الصفحات التالية من الملحق باسم الوثيقة.

تتعلق برعاية الصحة الإنجابية (التناسلية) التي تتضمن تنظيم الأسرة والصحة الجنسية. وعلى برامج الصحة الإنجابية أن توفر أقصى ما يمكن من خدمات دون إكراه. كل الأزواج (Couples) والأفراد لهم الحق الأساسي في أن يقرروا بحرية ومسؤولية عدد الأطفال الذين ينجبونهم ومدة انجابهم، كما لهم الحق في الحصول على المعلومات والتدريب[1] والوسائل للقيام بذلك. [أنظر أيضا: ١١,١٥. (C)] المقصود.

أما الأساس (٩) فقد جاء فيه:

الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع، ولذلك ينبغي أن تقوَّى، وهي مستوجبة للحماية الشاملة والمساعدة. وفي مختلف الثقافات والأنظمة السياسية والاجتماعية توجد أشكال متعددة للأسرة. يجب الدخول في الزواج بإرادة حرة من قبل المقدمين عليه، وينبغي أن يكون الزوج والزوجة (Husband and Wife) شريكين متساويين. [أنظر أيضا: ٥,١]

وما ينبغي الإشارة إليه، أن الفصول التالية ابتداء من الفصل الثالث قد أخذت عناوين بحسب ما عالجته من قضايا، كما أن كل فصل منها قسم إلى فقرات، ولذلك فإن الباحثة تحاول أن تقوم بعرض لأهم الفصول موردة منها أهم الفقرات ذات الصلة الوطيدة بموضوع البحث.

وفي هذا السياق، فإن الفصل الرابع جاء تحت عنوان «المساواة والعدالة بين الجنسين والرفع من مكانة المرأة» تضمن الحديث عن مكانة المرأة ومساواتها بالرجل وسن الزواج وحماية المواليد الإناث ودعوة الرجال لتحمل مسؤولياتهم.

جاء في الفقرة (٤,٢١) من الفصل الرابع:

ينبغي على الحكومات أن تسن بصرامة قوانين لضمان أن الزواج لا يجري إلا

(١) في التقرير الأصل باللغة الإنجليزية جاءت كلمة (Education) التي يتم ترجمتها عادة بالتربية، غير أن المقام هنا يمنع من ترجمتها بالتربية، ولذلك تم اختيار كلمة (التدريب) من بين المعاني اللغوية للتربية. حيث عند الرجوع إلى المعاجم الإنجليزية نجد أن لفظ تربية يعني: التدريب، والتهيئة، والتكوين، والإعداد، والتعليم، والتنشئة. واختيار التدريب، لأن السياق يقتضي ذلك، حيث أن لكل القرناء والأفراد الحق في الحصول على المعلومات عن تنظيم الأسرة والإنجاب، والتدريب على كيفية استعمال الوسائل اللازمة للقيام بذلك.

في ظل الحرية والرضا الكامل من قبل المقدمين عليه. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي على الحكومات أن تسن قوانين تتعلق بالحد الأدنى للرشد وسن الزواج. كما ينبغي أن ترفع من الحد الأدنى لسن الزواج عند الضرورة. وينبغي للحكومات والمنظمات غير الحكومية أن تعمل على تهيئة تأييد اجتماعي لسن قوانين الحد الأدنى لسن الزواج، وبخاصة عن طريق توفير فرص التعليم والعمل. [أنظر أيضا: ٤,٣].

أما الفقرة (٦,١١) من الفصل السادس الذي حمل عنوان «نمو وبنية السكان» فقد جاء فيها: ينبغي على الدول أن تهيئ إطاراً اجتماعيا اقتصاديا يهدف إلى القضاء على كل أنواع زواج الصغار بشكل عاجل. كما ينبغي أن تقلل من الزواج المبكر... [أنظر أيضا: ٦,٧. C].

في حين أن الفصل السابع كان أهم الفصول المتعلقة بموضوع البحث، فقد حمل عنوان «الحقوق التناسلية والصحة التناسلية»، ولذلك يمكن إيراد عدد من فقراته ذات الأهمية:

فقد جاء في الفقرة (٧,٢):

الصحة التناسلية ليست هي الخلو من المرض أو الإعاقة فقط، بل هي وضعية جسدية وذهنية واجتماعية تامة في كل المسائل المتعلقة بالجهاز التناسلي ووظائفه ومراحله. لذلك فالصحة التناسلية تعني أن الناس مؤهلون للحصول على حياة جنسية مرضية ومأمونة ولهم القدرة على الإنجاب والحرية في تقرير متى وكيف وكم يفعلون ذلك. والمفهوم من هذا الشرط الأخير هو حق الرجال والنساء بأن يُعلموا ويمكنوا من الوصول إلى الطرق المأمونة والفعالة والميسرة والمقبولة لما يختارونه من تنظيم الأسرة. وكذلك الطرق الأخرى التي يختارونها لتعديل (تنظيم) الخصوبة (Regulation of Fertility) مما لا يخالف القانون، وكذا حق الوصول إلى خدمات الرعاية الصحية المناسبة التي تؤهل النساء للحمل والولادة بأمان، وتوفر للأزواج (القرناء Couples) أحسن الحظوظ في الحصول على مولود صحي.

أما الفقرة (٧,٣) فقد جاء فيها:

حقوق الإنجاب (التناسل) تعني الاعتراف بالحق الأساسي لكل الأزواج والأفراد (Couples and Individuals) أن يقرروا بحرية ومسؤولية عدد ومجال

وتوقيت إنجاب أطفالهم والحصول على المعلومات والوسائل للقيام بذلك، وكذلك حق الحصول على أعلى مستويات الصحة الجنسية والإنجابية. وتتضمن كذلك حقهم في اتخاذ قرارات، تتعلق بالإنجاب، خالية من الإقصاء أو الإكراه أو التعنيف كما هو مقرر في مواثيق حقوق الإنسان.

في حين أن الفقرة (٧,٥) ذكرت الأهداف، وهي كما يلي:

(أ) ضمان وصول معلومات شاملة وحقيقية وتوفر كامل خدمات العناية بالصحة الإنجابية، بما في ذلك خدمات تنظيم الأسرة، وضمان يسرها وقبولها ومناسبتها لكل المستعملين. (ب) التمكين والمساعدة على اتخاذ القرارات الإرادية فيما يتعلق بالولادات وطرق تنظيم الأسرة حسب اختيار الأشخاص، وكذا توفير الطرق الأخرى لتنظيم الخصوبة فيما لا يعارض القانون، وتوفير المعلومات والتدريب والوسائل للقيام بذلك. (ج) لتحقيق ما تتطلبه حاجات الصحة الإنجابية المتغيرة حسب دورة الحياة، والتمكين من مختلف الطرق التي تناسب مختلف الظروف والبيئات.

ثم أن الفقرة (٧,٨) جاء فيها:

يجب تطوير برامج جديدة للإعلام والاستشارة والخدمات لجعل الوصول إلى الصحة الإنجابية (التناسلية) ميسوراً للمراهقين والبالغين من الرجال. هذه البرامج يجب أن تدرّب وتمكِّن الرجال من المشاركة بشكل متساوٍ في تنظيم الأسرة وفي مسؤوليات البيت وتربية الأطفال والقبول بتحمل أكبر نصيب من المسؤولية في منع الأمراض الجنسية المعدية. يجب أن تصل البرامج إلى أماكن عمل الرجال، وإلى منازلهم وأماكن تجمعاتهم للاستجمام. ينبغي بمساعدة وإرشاد الآباء ووفقاً لمقررات حقوق الطفل، الوصول إلى الصبيان والمراهقين من خلال المدارس، والمنظمات الشبابية، وفي كل أماكن تجمعهم. وينبغي أن تروج طرق مناسبة واختيارية للرجال في ما يتعلق بمنع الحمل، وجعلها ميسورة، وكذا توفير المعلومات الكافية والاستشارة.

وركزت الفقرة (٧.١٢) على تنظيم الأسرة فقالت:

يجب أن يكون هدف تنظيم الأسرة (Family Planing) هو تمكين الأزواج

والأفراد من تقرير، بحرية ومسؤولية، عدد ومجال وتوقيت إنجاب أطفالهم، والحصول على المعلومات والوسائل للقيام بذلك، وكذلك ضمان اختيارات مبنية على معلومات، وتوفير كافة الطرق المأمونة والفعالة. . .

أما الفقرة (٧,١٣) فأوردت إحصائيات عن استعمال طرق تنظيم الأسرة، ونحاول أن نورد الفقرة بكاملها لأهميتها بالرغم من طولها، إذ أن فيها إحصائيات ومناقشة لطرق تنظيم الأسرة، فقد جاء في هذه الفقرة ما يلي:

تبلغ حاليا نسبة ٥٥٪ من الأزواج في المناطق النامية تستعمل بعض طرق تنظيم الأسرة. وهذا يمثل زيادة بخمسة أضعاف مما كان عليه الأمر خلال الستينيات (١٩٦٠) من هذا القرن. ولذلك فإن برامج تنظيم الأسرة قد ساهمت بشكل ملحوظ في انخفاض معدل الخصوبة في الدول النامية من حوالي ستة إلى سبعة مواليد لكل امرأة في الستينيات إلى ثلاثة إلى أربعة في الوقت الحاضر. لكن الطرق الحديثة لتنظيم الأسرة لا تزال غير متوفرة لحوالي ٣٥٠ مليون زوج في العالم ممن عبروا عن رغبتهم في منع أو تأجيل حمل آخر.

وبيانات المسح البحثي تدل على أن حوالي ١٢٠ مليوناً من النساء في العالم سيستعملن الطرق الحديثة لتنظيم الأسرة إذا تمكّنّ من الحصول على المعلومات الكافية وتوفر لهن خدمات بسيطة، وإذا وجدن المساندة من قبل أزواجهن (Partners)، وأسرهن، ومن المحيط الاجتماعي. مع أن هذا الرقم لا يتضمن العدد المتزايد من الأفراد غير المتزوجين الممارسين للجنس الذين يريدون وهم في حاجة إلى المعلومات والخدمات. . . ونوعية برامج تنظيم الأسرة عادة مرتبطة مباشرة بمستوى ومدى استمرارية استعمال موانع الحمل، كما هي مرتبطة بتزايد الطلب الخدمات.

وبرامج تنظيم الأسرة تعمل أحسن حينما تكون مرتبطة أو تكون جزءا من برامج واسعة للصحة الإنجابية التي تستجيب للحاجات الصحية الأساسية، وحينما تساهم النساء بشكل كامل في تخطيط وتقرير وتسيير وتقييم الخدمات.

أما الفقرة (٧,١٧) فقد أكدت على التلقيح الصناعي، فقد جاء فيها:

ينبغي توفير تقنيات التلقيح الصناعي (التلقيح في الأنابيب In-Vitro

Fertilization) وفق توجيهات أخلاقية ومقاييس صحية.

ثم أن **الفقرة** (٧,١٩) دعت إلى رفع الحواجز في وجه تنظيم الأسرة، فجاء فيها:

على كل الدول أن تسعى إلى تحديد ونزع كل ما تبقى من الحواجز في وجه استعمال خدمات تنظيم الأسرة . . . عن طريق إعادة تخطيط أو توسيع المعلومات والخدمات والطرق الأخرى للزيادة في إمكانية الأزواج والأفراد في اتخاذ قرارات ـ عن علم ـ تتعلق بعدد الأطفال الذين ينجبونهم، وتباعد الولادات بينهم، وزمان إنجابهم، وحماية أنفسهم من الأمراض الجنسية المعدية.

وهو ما أكدته **الفقرة** (٧,٢٠) بقولها:

على الحكومات أن تسهل للأزواج والأفراد تحمل مسؤولياتهم فيما يتعلق بصحتهم التناسلية (الإنجابية) من خلال نزع الحواجز القانونية والطبية والعيادية والتنظيمية للوصول إلى المعلومات، والتوصل إلى خدمات وطرق تنظيم الأسرة.

وتوجهت **الفقرة** (٧,٢١) إلى الدعوة إلى إعطاء الشرعية لتنظيم الأسرة، فجاء فيها:

كل القيادات السياسية والاجتماعية مدعوة أن تقوم بدور أساسي في تدعيم خدمات الصحة التناسلية (الإنجابية) وتنظيم الأسرة والعمل على إعطائها الشرعية اللازمة.

كما جاء في الفرع (C) من **الفقرة** (٧,٢٣) الدعوة إلى :

توفير التزود بموانع الحمل ذات النوعية العالية، وضمان السرية والخصوصية.

وذهبت **الفقرة** (٧,٢٤) إلى خطاب الحكومات فأكدت:

على الحكومات أن تتخذ خطوات مناسبة لمساعدة النساء على عدم استعمال الإجهاض طريقا لتنظيم الأسرة، وفي كل الحالات ينبغي أن توفر العلاج الإنساني والاستشارة للنساء اللواتي اخترن الإجهاض.

وبعدها توجهت **الفقرة** (٧,٢٥) إلى المجموعة الدولية بقولها:

على المجموعة الدولية أن تسعى ـ بشكل عاجل ـ على بناء نظام تنسيقي دولي

وجهوي ومحلي للتسهيلات من أجل الحصول على موانع الحمل (Contraceptives) والمنتجات الأخرى الأساسية لبرامج الصحة التناسلية (الإنجابية) . . .

في حين أن الفقرة (٧,٢٧) تحدثت عن الأمراض الجنسية، فجاء فيها أن:

حدوث الأمراض المتنقلة عن طريق ممارسة الجنس (Sexually Transmitted Diseases) يشكل انتشارا واسعا ومتزايداً في العالم. وازدادت الحالة سوءا مع ظهور وباء فقدان المناعة الطبيعية Û(HIV)

لتعقبها **الفقرة** (٧,٢٩) لتبين الهدف من المؤتمر فيما يتعلق بالأمراض المتعدية جنسيا بقولها:

الهدف هو منع وتخفيض حدوث الأمراض المتعدية عن طريق الجنس وتوفير العلاج لها، بما في ذلك الإيدز (HIV/AIDS) وما يرتبط بها من العقم (فقدان الخصوبة)، وخاصة من جانب الفتيات والنساء.

ودعت الفقرة (٧,٣٣) إلى كيفية علاج الأمر بقولها:

ينبغي أن يصير ترويج الواقيات الذكرية (Condoms) والتزويد بها وتوزيعها جزءاً أساسيا في كل خدمات العناية بالصحة التناسلية (الإنجابية). . . وعلى الحكومات والمجموعة الدولية أن توفر كل وسائل تخفيض انتشار انتقال الإصابة بالإيدز Û(HIV/AIDS)

كما أن الفقرة (٧,٣٧) أكدت على طرق أخرى بقولها:

ينبغي أن تشجع التربية الجنسية المتكاملة ويشجع توفير خدمات متكاملة بالنسبة للشباب، وذلك بمساعدة وتوجيه والديهم، ووفق مقررات حقوق الأطفال، التي تؤكد على تحمل الذكور لمسؤولياتهم في صحتهم وخصوبتهم الجنسية مما يساعدهم على ممارسة هذه المسؤوليات.

أما **الفقرة** (٧,٣٨) فقد بينت ما هو العاجل في الأمر بقولها: الحالة العاجلة لمنع الحمل غير المرغوب فيه. . .

وجاء الحديث عن المراهقين في الفقرة (٧,٤١)، فذكرت أنه:

ينبغي على وجه الخصوص أن توفر المعلومات والخدمات للمراهقين،

ليتفهموا شؤونهم الجنسية، ولحمايتهم من الحمل غير المرغوب فيه والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس وما يترتب على ذلك من خطر العقم (فقدان الخصوبة).

أما أهداف الفقرات السابقة من الفصل السابع فقد جمعتها **الفقرة (٧,٤٤)** بقولها:

من الأهداف (أ) أن تبرز قضايا الشؤون الجنسية والصحة التناسلية للمراهقين، بما فيها الحمل غير المرغوب فيه، والإجهاض غير المأمون، والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس، مثل (HIV/AIDS)، وذلك من خلال تشجيع العادات الجنسية والتناسلية المسؤولة والصحية، وكذلك الامتناع الإرادي عن ممارسة الجنس، وتوفير خدمات واستشارة مناسبة لأمثال من هم في هذا العمر.

(ب) أن تقلل ـ بشكل واضح ـ كل أشكال حمل المراهقات.

ثم أن **الفقرة (٧,٤٧)** أكدت المسائل التي يجب العناية بها، وذلك بقولها:

على البرامج أن تتضمن آليات مساعدة للمراهقين وتوفير الاستشارة في مجالات العلاقات بين الجنسين، والمساواة بينهما، والعنف ضد المراهقين، والسلوك الجنسي المسؤول، وممارسة مسؤولة لتنظيم الأسرة، والحياة العائلية، والصحة التناسلية، والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس، والإصابة بـHIV، ومنع الإيدز... والمراهقون النشيطون جنسيا يحتاجون إلى معلومات خاصة عن تنظيم الأسرة، كما يخصصون بالخدمات والاستشارة. واللائى يصرن حوامل يحتجن إلى تشجيع خاص من أسرهم ومحيطهم أثناء الحمل والولادة.

إذا كان الفصل السابع خصص الحديث عن «الحقوق التناسلية والصحة التناسلية» فإن الفصل الثامن جاء تحت عنوان «الصحة، الأمراض، والوفيات»، وفي هذا السياق نورد بعض فقرات ذات الصلة بموضوع البحث.

فقد جاء في الفقرة (٨,١٤) ما يلي:

حياة الطفل مرتبطة بصفة وطيدة بتوقيت الحمل، والمدة الفاصلة بين الولادات، وعدد الولادات، والصحة الإنجابية (التناسلية) للأمهات.

ويعد الحمل المبكر، أو المتأخر، أو الكثير والمتقارب المدة اكثر الأسباب المساهمة في وفيات الأطفال ومرضهم. خاصة عندما تكون التسهيلات قليلة. وتبقى وفيات الأطفال عالية حينما يفوق عدد الأطفال مقدرة الأزواج.

وأشارت الفقرة (٨,٢٣) إلى دور الدول بقولها:

كل الدول، خاصة الدول النامية (المتخلفة)، وبمساعدة المجتمع الدولي، ينبغي أن تعمل على تخفيض وفيات الأمهات، وذلك باتخاذ إجراءات من أجل منع، والكشف عن حالات الحمل بالغة الخطورة، وتنظيمها، خاصة فيما يتعلق بالمراهقات والنساء الكبيرات في السن.

وكانت الفقرة (٨,٢٥) من أطول فقرات هذا الفصل، فقد تحدثت عن الإجهاض غير المأمون والحمل غير المرغوب فيه وتمكين النساء من الخدمات، فجاء فيها:

لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يُتّخذ الإجهاض طريقا لتنظيم الأسرة. وإن الحكومات والمنظمات المشتركة بين الحكومات والمنظمات غير الحكومية مدعوة بشكل عاجل أن تعزز مساهمتها في صحة النساء، وأن تتعامل مع أثر الإجهاض غير المأمون (Unsafe Abortion) باعتباره يتعلق بالصحة العمومية، وتخفض من خيار اللجوء للإجهاض من خلال توسيع وتطوير خدمات تنظيم الأسرة.

ومنع الحمل ينبغي دائما أن يعطى الأولوية القصوى وينبغي أن تتخذ كل المبادرات لمنع الحاجة إلى الإجهاض. والنساء اللائى لديهن حمل غير مرغوب فيه ينبغي أن يجدن التسهيل للوصول إلى المعلومات اللازمة والاستشارة اللائقة.

وأي إجراء أو تغيير يتعلق بالإجهاض في النظام الصحي لا ينبغي أن يتم إلا على المستوى الوطني أو المحلي حسب إجراءات التشريع المعمول به. وفي الحالات التي يكون فيها الإجهاض غير مخالف للقانون ينبغي أن يكون مأمونا. وفي كل الحالات ينبغي أن تمكن النساء من الوصول إلى خدمات نوعية لتحاشي أي مخاطر ناتجة عن الإجهاض. أما ما بعد حصول الإجهاض فينبغي توفير خدمات الاستشارة وكذا التدريب اللازم وخدمات تنظيم الأسرة مما يساعد على منع تكرار الإجهاض.

وحلا لمشكلة الحمل غير المرغوب فيه فقد اقترحت **الفقرة (٨,٣٥)** حلاً آخر يتمثل في السلوك الجنسي المسؤول (Responsible Sexual Behaviour) ؟! فجاء فيها:

ينبغي أن يروج ويدرج في برامج التربية والإعلام السلوك الجنسي المسؤول بما في ذلك الامتناع الإرادي عن ممارسة الجنس، عملا على تحاشي الإصابة بالإيدز (HIV). وينبغي أن يوفر على نطاق واسع الواقي الذكري وأدوية منع وعلاج الأمراض الجنسية المعدية، وأن تدرج ضمن القائمة الأساسية للأدوية المتداولة.

أما الفصل الحادي عشر فقد حمل عنوان «السكان والتنمية والتربية» والصلة بين هذه الثلاثة عناصر. فقد جاء في إحدى فقراته، وهي **الفقرة (١١,٣)** ما يلي:

هناك صلة متبادلة بين التربية والتغير السكاني والتغير الاجتماعي. كما أن هناك علاقة مركبة بين التربية، وسن الزواج، والخصوبة، والوفاة، وقابلية التحرك والنشاط. ولذا فالزيادة في تربية النساء والفتيات يساهم في تقوية مكانة النساء، والتأخير في سن الزواج، والتقليل من عدد أفراد الأسرة.

ولذلك **فإن الفقرة الجزئية** (d) من الفقرة (١١,١٥) ذكرت أنه:

من أهداف [المؤتمر] تعزيز قدرة الزواج (Couples) والأفراد على ممارسة حقهم الأساسي في التقرير ـ بكل حرية ومسؤولية ـ في عدد الأطفال الذين ينجبون وفي توقيت إنجابهم...

أما عن دور الإعلام والتربية والاتصال فقد ذكرت **الفقرة (١١,١٦)** ما يلي:

ينبغي أن يساهم الإعلام والتربية والاتصال ـ عن طريق حملات التوعية العامة ـ في زيادة الوعي بالقضايا ذات الأولوية مثل: حماية الأمومة، والصحة التناسلية وحقوقها، حماية الأمومة والطفولة، وتنظيم الأسرة، والتمييز أو الحط من قيمة الأنثى أو ذي العاهة، وإساءة التعامل مع الأطفال، والعنف ضد النساء، ومسؤولية الذكور، والمساواة الجنسية، والأمراض المتعدية عن طريق الجنس بما في ذلك الأيدز، والسلوك الجنسي المسؤول، وحمل المراهقات، والعنصرية وكره الأجانب...

وهو ما أكدته الفقرة (١١,١٩) من أهمية ربط الإعلام والتربية والاتصال ببرامج وسياسات التنمية والسكان، فقد جاء في هذه الفقرة:

من المهم ربط الإعلام والتربية والاتصال ببرامج وسياسات التنمية والسكان، وتوفير نظام من خدمات الصحة التناسلية التي تتضمن تنظيم الأسرة والصحة الجنسية، من اجل تعزيز استعمال تلك الخدمات والرفع من نوعية خدمات الاستشارة والرعاية.

كما أكدت الفقرة (١١,٢١) على استخدام المهارات الاتصالية الشخصية بقولها:

كل مهارات الاتصال الشخصي ينبغي أن تقوى لتستعمل في تعزيز التواصل وضمان النوعية في تقديم خدمات الصحة التناسلية، بما في ذلك تنظيم الأسرة والصحة الجنسية دون إكراه.

وخصصت الوثيقة الفصل الثاني عشر للحديث عن «التكنولوجيا والبحث والتنمية» وكيفية مساهمتها في التنمية والسكان. فجاء في الفقرة (١٢,١٠) من الفصل الثاني عشر ما يلي:

إن البحث، وخاصة البحث في مجال الطب الإحيائي (Biomedical) صار نافعا في لإعطاء كثير من الناس القدرة على الحصول على طريق حديثة مأمونة وفعالة في مجال تنظيم الخصوبة (Regulation of Fertility). . . والتزايد في حوادث انتقال الأمراض الجنسية، بما فيها الإيدز (HIV/AIDS) يتطلب استثمارا فعلياً في طرق جديدة للمنع والتشخيص والعلاج. وبالرغم من نقض التمويل، فإن أبحاث الصحة التناسلية الطامحة إلى اكتشاف وتطوير طرق جديدة لمنع الحمل وتنظيم الخصوبة توحي بالتفاؤل.

وزيادة التعاون والتنسيق الدولي سيزيد من تحمل مبالغ البحث، إلا أن هناك حاجة إلى المزيد من المساعدات من قبل الحكومات والصناعيين من أجل إيجاد طرق جديدة ومأمونة ويسيرة للتخصيب، وخاصة طرق المنع (Barrier Methods).

كما ذكرت الفقرة (١٢,١١) الأهداف التالية:

(أ) المساهمة في فهم العوامل المؤثرة عالميا في الصحة التناسلية، بما في

ذلك الصحة الجنسية، وكذلك لنشر خيار الصحة التناسلية. (ب) وضمان سلامة متواصلة وضمان الجوانب الصحية والنوعية لطرق تنظيم الخصوبة. (ج) وكذلك ضمان أن كل الناس لهم الفرصة في تحصيل والحفاظ على صحة تناسلية وجنسية مناسبة.

أما ما يجب اتخاذه من خطوات تنفيذية فقد أكدته الفقرة (١٢,١٢) بقولها:

تقوية خدمات الصحة الإنجابية، وتطوير طرق جديدة لتنظيم الخصوبة تناسب حاجة المستعملين، ومقبولة، وسهلة الاستعمال، ومأمونة، وخالية من الأعراض الجانبية القصيرة والطويلة الأمد، وفعالة، ومتوفرة بيسر، ومناسبة لمختلف الأعمار والمجموعات الثقافية، ولمختلف مراحل دورة الحمل . . . وخاصة المناطق التي تحتاج إلى اهتمام متزايد ينبغي أن تتضمن استعمال طرق الحجز، بالنسبة للذكور والإناث، بما في ذلك (HIV/AIDS). . .

وأضافت **الفقرة (١٢,١٤)** أولوية لتنظيم الخصوبة، فجاء فيها:

ينبغي أن تعطى أولوية قصوى أيضا لتطوير طرق جديدة لتنظيم الخصوبة خاصة بالرجال. . . في هذا السياق ينبغي أن تعطى عناية خاصة بحاجات المراهقين. . .

وذهبت **الفقرة (١٢,١٧)** إلى تأكيد دور البحث في اكتشاف وفهم نتائج وآثار الإجهاض المستقبلية بقولها:

بما أن الإجهاض يشكل خطرا كبيراً على صحة وحياة النساء، فإن البحث أن ينبغي أن يشجع لفهم وتحديد عوامل ونتائج الإجهاض المتعمد، وأثاره المستقبلية على الخصوبة والصحة التناسلية والذهنية، وعلى ممارسة عملية منع الحمل. . .

ولهذا فإن الطرق الطبيعية لتنظيم الخصوبة تبدو ذات أهمية كما ذكرت ذلك **الفقرة (١٢,١٨)** بقولها:

ينبغي أن يعزز البحث في الطرق الطبيعية لتنظيم الخصوبة، وذلك باتخاذ إجراءات فعالة لتحديد لحظة خروج البويضة من المبيض خلال الدورة الشهرية وبعد وضع المولود.

وإذا تأملنا الفصل الثالث عشر، فإننا نجده خصص الحديث في ما يجب

اتخاذه على المستوى الوطني لكل دولة في توفير خدمات تنظيم الأسرة والصحة التناسلية، وجاء تحت عنوان «التصرف على المستوى الوطني».

ففي **الفقرة** (١٣,١٣) من الفصل الثالث عشر جاء ما يلي:

بناء على الطلب المتزايد على خدمات الصحة التناسلية، بما في ذلك تنظيم الأسرة، والزيادة المتوقعة في عدد النساء والرجال البالغين سن التناسل (الإنجاب) فإن الطلب على هذه الخدمات سيتزايد باستمرار وبسرعة خلال العقدين القادمين. هذا الطلب سيتزايد من خلال الاهتمام المتزايد في تأخير إنجاب الأولاد، وعن طريق المباعدة بين الولادات، والتوقف المبكر عن إنجاب المزيد من الأولاد، وكذلك سهولة الحصول على الخدمات.

وتحدثت **الفقرة الجزئية** (B) من **الفقرة** (١٣,١٤) عن الخدمات الأساسية بقولها:

الخدمات الأساسية للصحة التناسلية تتضمن: المعلومات والخدمات المعتادة قبل الولادة (Prenatal)، وتوفير الرعاية عند الولادة وبعدها، والإجهاض (كما هو محدد في **الفقرة** ٨,٢٥)، والإعلام والتربية والاتصال فيما يتعلق بالصحة التناسلية بما في ذلك الأمراض المتنقلة عن طريق ممارسة الجنس، وفيما يتعلق أيضا بالحياة التناسلية، والأبوة المسؤولة، والممارسات المضرة، وتوفير الاستشارة والتشخيص والعلاج المناسبين للأمراض المتنقلة عن طريق ممارسة الجنس، والإصابة بالأمراض التناسلية الأخرى،...

أما الفقرة الجزئية (C) من **الفقرة** (١٣,١٤) فقد تناولت برامج الوقاية بقولها:

في حالة الأمراض المتعدية (المتنقلة) عن طريق ممارسة الجنس مثل HIV/ AIDS فإن برامج الوقاية من هذه الأمراض تتضمن: الإعلام وبرامج التربية المدرسية، وتشجيع الامتناع الإرادي عن ممارسة الجنس، والسلوك الجنسي المسؤول، والتوسيع من استعمال الواقيات الذكرية (Condoms).

وخصصت **الفقرة** (١٣,١٥) الحديث عن تكاليف هذه البرامج، فجاء فيها:

في الدول النامية والدول التي تشهد تحولا اقتصاديا [من النظام الاشتراكي إلى الرأسمالي]، يتوقع أن تطبيق برامج الصحة التناسلية بما فيها التي تتعلق بتنظيم

الأسرة وصحة الأمهات ومنع انتشار الأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس يكلف (١٧) بليون دولار سنة ٢٠٠٠، و (١٨،٥) بليون دولار سنة ٢٠٠٥، و(٢٠،٥) بليون دولارٍ سنة ٢٠١٠، و(٢١،٧) بليون دولار سنة ٢٠١٥.

في حين أكدت **الفقرة** (١٣,٢٢) على مساعدة الفئات المحرومة بقولها:

على الحكومات وبمساعدة المجتمع الدولي أن تعمل على تهيئة واستعمال الموارد اللازمة لتطبيق برامج السكان والتنمية التي توسع وترفع من نوعية جهود الرعاية بالصحة التناسلية، بما في ذلك تنظيم الأسرة والأمراض المتعدية عن طريق ممارسة الجنس... وإعطاء اهتمام خاص بالمجموعات المحرومة من الخدمات كالمراهقين وسكان الأرياف وفقراء المدن...

أما الفصل الرابع عشر فقد خصص للحديث عن «التعاون الدولي» من أجل توفير المزيد من الموارد لتنفيذ برنامج الوثيقة في توفير خدمات تنظيم الأسرة والصحة التناسلية، وهو ما أكدته **الفقرة** (١٤,٨) من خلال تأكيدها على الحاجة إلى موارد جديدة بقولها:

الحاجة العاجلة إلى موارد إضافية لتحديد وتلبية الحاجات المتزايدة في المسائل ذات الصلة بالسكان والتنمية، مثل خدمات رعاية الصحة التناسلية متضمنة تنظيم الأسرة والصحة الجنسية...

ثم أن **الفقرة** (١٤,٩) دعت إلى الاستفادة من تجارب الدول التي نجحت في برامج السكان ورعاية الصحة التناسلية، فجاء فيها:

على الدول أن تتعلم من بعض التجارب الناجحة في الدول الأخرى فيما يتعلق بالمساعدة على تطبيق برامج السكان ورعاية الصحة التناسلية بما في ذلك تنظيم الأسرة والصحة الجنسية...

ولذلك فإن المؤسسات المالية الدولية لها دور رائد كما ذكرت **الفقرة** (١٤,١٨):

المؤسسات المالية الدولية مدعوة لزيادة مساعدتها المالية، خاصة فيما يتعلق بالسكان والصحة التناسلية التي تتضمن تنظيم الأسرة ورعاية الصحة الجنسية.

وليس ذلك فحسب، بل إن **الفقرة** (١٥,٤) تؤكد على أهمية ما تقوم به

المنظمات غير الحكومية بقولها: مساهمة المنظمات غير الحكومية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية... خاصة في تنظيم الأسرة...

وأخيرا فإن الفصل الخامس عشر خصص الحديث عن «مشاركة القطاع غير الحكومي» في إنتاج وتطوير وتوزيع السلع المختلفة المتعلقة بتنظيم الأسرة وموانع الحمل والصحة التناسلية.

فقد جاء في **الفقرة** (١٥,١٥) من هذا الفصل ما يلي:

مساهمة القطاع الخاص في إنتاج وتوزيع، في كل جهة في العالم، لنوعيات عالية من البضائع المتعلقة بالصحة التناسلية وتنظيم الأسرة وموانع الحمل، لتوفيرها وتيسير استعمالها من قبل ذوي الدخل المحدود.

كما دعت **الفقرة** (١٥,٢٠) إلى إدراج خدمات الصحة التناسلية وتنظيم الأسرة ضمن ما توفره مؤسسات القطاع الخاص بقولها:

على موفري الرعاية الصحية وشركات التأمين الصحي أن يجعلوا ضمن خدماتهم خدمات تنظيم الأسرة والصحة التناسلية.

هذا عرض لأهم ما جاء في الوثيقة، يمكن من تشكيل تصور عن أسس ومبادئ المؤتمر، وكذلك أهدافه وقراراته والخطوات الإجرائية التي اقترحها لتنفيذ ما توصل إليه من نتائج.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً - الكتب:

القرآن الكريم.

آل نواب، عبد الرب نواب الدين: **تأخر سن الزواج**، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥هـ).

الآمدي، سيف الدين (ت٦٣١هـ): **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحد الأفاضل، (د.ت).

ـــــــــــ، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: سيد الجميلي، ط٢، (دار الكتاب العربي، ١٩٨٦م).

ابن أبي الوفاء، محي الدين أبي محمد عبد القادر (ت٧٧٥هـ): **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، (كراخي: مير محمد).

ابن أبي يعلى، محمد (ت٥٢٦هـ): **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة).

ابن الأثير، مجد الدين (ت٦٠٦هـ): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط٢، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

ابن أنس، الإمام مالك (ت١٧٩هـ): **الموطأ**، مراجعة: فاروق سعد، ط٣، (بيروت: دار الآفاق الجديدة/ الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

ـــــــــــ، **المدونة الكبرى**، رواية الإمام سحنون، (دار الفكر، د.ت).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (ت٧٢٨هـ):

مجموع فتاوى ابن تيمية، ط١، (بيروت: الدار العربية للطباعة، ١٣٩٨هـ).

ابن جزي، محمد بن أحمد (ت٧٤١هـ): **القوانين الفقهية**، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩).

ابن الجوزي، أبو المظفر شمس الدين بن قزأغلي، المعروف سبط ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ): **وسائل الأسلاف إلى مسائل الخلاف**، تحقيق: سيد محمد مهنى، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ): **أحكام النساء**، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي).

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ): **تهذيب التهذيب**، (لاهور: نشر السنة الفضل ماركيت).

ـــــــــ، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

ـــــــــ، **فتح الباري مع هدي الساري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، (لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٩٨١م).

ـــــــــ، **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، (لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٩٨١م).

ـــــــــ، **فتح الباري**، (بيروت: دار المعرفة).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ): **المحلى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨).

ابن حنبل، أحمد (ت٢٤١هـ): **المسند**، ط ٢، (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨).

ابن خلدون، عبد الرحمن (ت٨٠٨هـ): **المقدمة**، (دار الفكر، د.ت).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين (ت٦٨١هـ): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة).

ابن رجب، ابن شهاب: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت٧٩٥هـ): **الذيل على طبقات الحنابلة**، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

ــــــــــ، **القواعد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

ابن رشد، (الجد) أبو الوليد (ت٥٢٠هـ): **المقدمات الممهدات**، (بيروت: دار صادر، د.ت).

ابن رشد، (الحفيد) أبو الوليد محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ): **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (دار الفكر، د.ت).

ابن السبكي، تاج الدين (ت٧٧١هـ): **الإبهاج في شرح المنهاج**، مطبوع بهامش نهاية السول، (مطبعة التوفيق الأدبية).

ــــــــــ، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط١، (مطبعة عيسى البابي وشركائه، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م).

ابن سلامة، مصطفى بن محمد: الرضاعة، ط١، (القاهرة: دار أم القرى، ١٩٩٦م).

ابن الشاط: إدرار الشروق على أنواء الفروق، (بيروت: علم الكتب، د.ت).

ابن عابدين: حاشية رد المحتار، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ): **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الجار التونسية للنشر، ١٩٧٩م).

ــــــــــ، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

ــــــــــ، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط١، (عمان: دار النفائس، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

ــــــــــ، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط٣، (تونس: الدار التونسية للتوزيع والنشر، ١٩٨٨م).

ابن شطي، محمد جميل بن عمر البغدادي (المعروف بابن شطي): **مختصر طبقات الحنابلة**، دراسة: فواز الزمولي، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

ابن عبد السلام، العز عز الدين بن عبد العزيز (ت٦٦٠هـ): **فتاوى شيخ الإسلام العز بن عبد السلام**، تحقيق: محمد جمعة كردي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦).

ــــــــــ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م).

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت٥٤٣هـ): **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد علي بجاوي، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

ــــــــــ، **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

ــــــــــ، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م).

ابن عبد الشكور، محب الله (ت١١١٩هـ): **مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت**، مطبوع بهامش المستصفى، ط٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٠هـ): **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م).

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن محمد (ت٧٩٩هـ): **تبصرة الحكام**، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م).

ــــــــــ، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ): **المغني**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ): **إعلام الموقعين**، ترتيب: عبد السلام إبراهيم، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م).

ــــــــــ، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب وعبد القادر

الأرناؤوط، ط١٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة/ الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦).

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت٧٧٤هـ): **البداية والنهاية**، تحقيق: أحمد أبو مسلم وفؤاد السيد وعلي عبد الساتر وآخرون، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ): **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، (شركة الطباعة العربية السعودية، ١٩٨٤م).

ابن مبارك، جميل بن محمد: نظرية الضرورة الشرعية، ط١، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٨).

ابن المرتضى، أحمد بن يحي (ت٨٤٠هـ): **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، ط١، (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م).

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت٧١١هـ): **لسان العرب**، ط١، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠م).

ابن النجار، محمد تقي الدين (ت ٩٧٢هـ): **منتهى الإرادات**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت).

ابن الهمام، الكمال (ت٨٦١هـ): **شرح فتح القدير**، (بيروت: دار الفكر، د.ت).

أبو زهرة، محمد: الأحوال الشخصية، ط٣، (دار الفكر العربي، ١٩٥٧).

ـــــــــــ، **تنظيم الأسرة وتنظيم النسل**، (دار الفكر العربي، د.ت).

ـــــــــــ، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).

الجريمة، (دار الفكر العربي، د.ت).

ـــــــــــ، **الولاية على النفس**، (دار الفكر العربي، د.ت).

أبو زيد، بكر بن عبد الله: حراسة الفضيلة، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

أبو فخر، غسان عبد الحيّ: التربية الخاصة للأطفال المعوقين، (دمشق:

مطبعة الاتحاد، ١٩٩٢م).

أبو النجا، إبراهيم، وآخرون: الموسوعة الطبية الحديثة، ط٢، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠).

أحمد، لطفي بركات: تربية المعوقين في الوطن العربي، ط١، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١).

الرعاية التربوية للمعوقين عقليا، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٤).

أحمد، مصطفى حسن & أحمد، عبلة إسماعيل: الإعاقات البسيطة الحسية والبدنية والتعامل معها، (مطابع الأهرام، ١٩٩١).

الأرموي، سراج الدين (ت٦٨٢هـ): **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، ط١، (مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م).

إسماعيل، شعبان محمد: أصول الفقه تاريخه ورجاله، ط١، (الرياض: دار المريخ، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

إسماعيل، محمد عماد الدين: الأطفال مرآة المجتمع، سلسلة عالم المعرفة، رقم (٩٩)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦).

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت٧٧٢هـ): **نهاية السول في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول**، (مطبعة التوفيق الأدبية، د.ت).

إلهي، فضل: التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي، ط٢، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥).

الألوسي، شهاب الدين السيد محمد (ت١٢٧٠هـ): **روح المعاني**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

الأنصاري، أحمد بن محمد عمر: آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

أنيس، إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، ط٢، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، د.ت).

البابرتي، محمد بن محمد بن أحمد (ت٧٨٦هـ): **شرح العناية على الهداية**، (مطبوع مع شرح فتح القدير).

البار، محمد علي: مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية، ط١، (جدة: الدار

السعودية للنشر، ١٩٨٥م).

ـــــــــــ، **أخلاقيات التلقيح الاصطناعي نظرة إلى الجذور**، ط١، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧م).

ـــــــــــ، **الجنين المشوه والأمراض الوراثية**، ط١، (جدة: دار المنارة/ دمشق: دار القلم، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

البخاري، علاء الدين بن عبد العزيز (ت٧٣٠هـ): **كشف الأسرار**، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤).

بدران، بدران أبو العينين: حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية والقانون، (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١).

ـــــــــــ، **الزواج والطلاق في الإسلام (فقه مقارن بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون)**، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٥).

برغوث، الطيب: منهج النبيﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في المرحلة المكية، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

ـــــــــــ، **الأبعاد المنهجية لإشكالية التغيير الحضاري وضرورة المنهج**، ط١، (الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام).

البرهاني، محمد هشام: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط١، (بيروت: مطبعة الريحاني، ١٩٨٥م).

البغدادي، إسماعيل باشا: كشف الظنون، (دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

البقصمي، ناهدة: الهندسة الوراثية والأخلاق، الكتاب رقم : ١٧٤ من سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م).

البهوتي، منصور بن يونس: كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢).

بوحوش، عمار: مناهج البحث العلمي، ط١، (الأردن: مكتبة المنار،

١٩٨٩م).

البوطي، محمد سعيد رمضان: مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً، (مكتبة الفارابي، ١٩٧٦م).

بوعود، أحمد: فقه الواقع أصول وضوابط، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)

البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير ناصر الدين (ت٦٨٥هـ): **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، (مطبعة التوفيق الأدبية).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، (دار الفكر).

الترمانيني، عبد السلام: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م).

التنبكتي، أحمد بابا (ت١٠٣٦هـ): **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، ووضع هوامشه وفهارسه: طلاب من كلية الدعوة الإسلامية، ط١، (طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٨٩).

جابر، محمود صالح: سد ذرائع الزنا للمحافظة على النسل، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٤).

جاد، الحسيني سليمان: وثيقة مؤتمر السكان والتنمية رؤية شرعية، ط١، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦).

جاد الحق، جاد الحق علي: بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، ط١، (الأزهر الشريف: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٩٤).

جبار، سهام مهدي: الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية، ط١، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧).

الجراجرة، عيسى: ريادة الإسلام في تفهم خصوصية عالم الأطفال، (عمان: دار ابن رشد، دار الكرمل، ١٩٨٨).

الجرداوي، عبد الرؤوف عبد العزيز: الإسلام وعلم الاجتماع العائلي، ط١، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨م).

الجرهزي، عبد الله بن سليمان: المواهب السنية على شرح الفرائد البهية،

مطبوع بهامش الأشباه والنظائر للسيوطي، (دار الفكر).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ): **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ).

جمعية العلوم الطبية الإسلامية: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ط١(عمان: دار البشير، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

الجميلي، السيد: الإعجاز الطبي في القرآن، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٢).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت٤٨٧هـ): **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط٣، (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٢م).

ـــــــــــ، **الغياثي؛ غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط١، (قطر: وزارة الشؤون الدينية).

الجيدي، عمر بن عبد الكريم: العرف والعمل في المذهب المالكي، (المغرب والإمارات: اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي).

حائري، شهلا: المتعة (الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران: ١٩٧٨ - ١٩٨٢)، ترجمة: فادي حمود، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر).

الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

حسنين، حسنين محمود: العرف والعادة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، (الكويت: دار القلم، ١٩٨٨م).

الحصكفي: محمد بن علي بن محمد الحصني (المعروف بعلاء الدين الحصكفي): **الدر المختار**، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

حلمي، إجلال إسماعيل: دراسات عربية في علم الاجتماع الأسري، ط١، (دبي: دار القلم، ١٩٩٠م).

حمد، أحمد: موضوع النسب في الشريعة والقانون، ط١، (الكويت: دار القلم، ١٩٨٣م).

الخادمي، نور الدين بن مختار: الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه

ومجالاته، سلسلة كتاب الأمة (٦٥)، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

ـــــــــــ، **الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته**، سلسلة كتاب الأمة (٦٦)، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

الخشاب، مصطفى: دراسات في الاجتماع العائلي، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)

الخطيب، أم كلثوم يحي مصطفى: قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية، ط٣، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤م).

الخطيب، يحي عبد الرحمن: أحكام المرأة الحامل، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٧).

الخطيب، ياسين بن ناصر محمود: ثبوت النسب، ط١، (جدة: دار البيان العربي، ١٩٨٧).

الخن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

الخولي، سناء: الأسرة والحياة العائلية، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤).

دار الإفتاء المصرية: الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، (مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٨٣).

الدارقطني، علي بن عمر (ت٣٨٥هـ): **سنن الدارقطني**، (دار المحاسن للطباعة، ١٩٦٦).

الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة (ت١٢٣٠هـ): **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (مكتبة زهران).

الدهلوي، شاه ولي الله (ت١١٧٦هـ): **حجة الله البالغة**، ط٥، (القاهرة: دار التراث، ١٣٥٥هـ).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ): **تذكرة الحفاظ**، ط٤،

(الهند: حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس المعارف العثمانية، ١٩٦٨).

ـــــــــــ، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق وتخريج الأحاديث: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط٧، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م)

الرازي، فخر الدين بن محمد (ت٦٠٦هـ): **تفسير الفخر الرازي**، ط٣، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥م).

ـــــــــــ، **تفسير الفخر الرازي**، ط١، (القاهرة: دار الفداء العربي، ١٩٩٣).

ـــــــــــ، **المحصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م).

الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر بك، (دار الفكر، ١٩٨١م).

رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ط٢، ، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

الرميخان، علي بن محمد: الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية، ط١، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٥هـ).

الريسوني، أحمد: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية، ط١، (مكناس: مطبعة مصعب، ١٩٩٤م).

ـــــــــــ، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط٢، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ١٩٩٢م).

الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، ط٣، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩).

الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م).

ـــــــــــ، **شرح القواعد الفقهية**، ط٤، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦).

الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت١١٢٢هـ): **شرح الزرقاني على الموطأ**، (دار الفكر، د.ت).

الزركشي، بدر الدين (ت٧٩٤هـ): **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق

أحمد محمود، ط٢، (الكويت: شركة دار الكويت للصحافة، ١٩٨٥م).

الزركلي، خير الدين: الأعلام، ط٧، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م).

زغو، صلاح الدين: القضاء الجزئي في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين، ط١، (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م).

زوزو، فريدة صادق: البعد المقاصدي في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأثره في المذهب المالكي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الجزائر، المعهد الوطني العالي للعلوم الإسلامية باتنة، ١٩٩٧).

زيدان، عبد الكريم: مجموعة بحوث فقهية مقارنة، (بيروت: مؤسسة الرسالة/ بغداد: مكتبة القدس، ١٩٨٦).

السباعي، محمد سيف الدين: الإجهاض بين الفقه والطب والقانون، ط١، (بيروت/ دمشق: دار الكتب العربية، ١٩٧٧).

السبيعي، عدنان: سيكولوجية الأمومة، ط١، (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥م).

السخاوي، شمس الدين (٩٠٢هـ): **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

السدلان، صالح بن غانم: الأحكام الفقهية للصداق ووليمة العرس، ط١، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٣هـ).

السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد (ت٤٩٠هـ): **المبسوط**، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٨٧م).

السعدي، عبد الملك عبد الرحمن: العلاقات الجنسية غير المشروعة، ط٢، (جدة: دار البيان العربي، ١٩٨٥م).

السمالوطي، نبيل محمد توفيق: الدين والبناء العائلي ـ دراسة في علم الاجتماع العائلي، ط١، (جدة: دار الشروق، ١٩٨١م).

السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ): **الأشباه والنظائر**، (دار الفكر، د.ت).

ــــــــ، **الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير للمناوي**، ط٢، (دار

الفكر، ١٩٧٢م).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ): **الموافقات**، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

الشافعي، محمد ابن إدريس (ت٢٠٤هـ): **الأم**، تعليق: محمود مطرحي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

الشبلي، أحمد محمد الخليفي: عقود الزواج الفاسدة في الإسلام، ط١، (ليبيا: المنشاة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٣م).

الشربيني، الخطيب محمد (ت٩٧٧هـ): **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

الشرتوني، سعيد الخوري: أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي).

شكري، علياء: الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢م).

شلبي، محمد مصطفى: أحكام الأسرة في الإسلام، ط٢، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م).

شلتوت، محمود: الفتاوى، ط٣، (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م).

ـــــــــ، **القرآن والمرأة**، ط٢، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٦٠م).

الشعراوي، محمد متولي: تفسير الشعراوي، (دار أخبار اليوم، د.ت).

شعلان، محمد عبد السميع: نظام الأسرة بين المسيحية والإسلام، (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٣م).

شوبل، حسين: الأمومة الرسالة السامية، ط١، (الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٤م).

الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ): **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت).

ـــــــــــــــ، **نيل الأوطار**، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، د.ت).

الشيرازي: أبو إسحاق ابراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ):

المهذب في فقه الإمام الشافعي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

الصالحي، شمس الدين محمد بن علي بن طولون (ت٩٥٣هـ): **كتاب الأربعين في فضل الرحمة والرحماء**، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥م).

صقر، عطية: الأسرة تحت رعاية الإسلام، ط١، (الكويت: مؤسسة الصباح، ١٩٨٠م).

صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت٣٦٠هـ): **المعجم الصغير**، ط١، (دار الفكر، ١٩٨١م).

الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٥٢هـ): **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء، ط١، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥م).

طالبي، عمار: الإمام عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره، ط٢، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م).

الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن: تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه، (الرياض: مكتبة الحرمين، د.ت).

طعمة، صابر: منهج الإسلام في تربية النشء وحمايته، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤م).

الطنطاوي، علي: فتاوى علي الطنطاوي، جمع: مجاهد ديرانية، ط١، (جدة: دار المنارة للنشر، ١٩٩١).

الطوبى، رشاد: خلق الإنسان من علق، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

الطوسي، محمد بن الحسن (توفي بعد ٥١٥هـ): **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي (ت٧١٦هـ): **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م).

طه، أحمد: الطب الإسلامي، (دار الاعتصام، ١٩٨٦م).

طه، فرج عبد القادر وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، ط١، (بيروت: دار النهضة العربية).

عاقل، فاخر: معجم علم النفس، ط٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥م)

العالم، يوسف: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م).

عامر، عبد العزيز: التعزير في الشريعة الإسلامية، (دار الفكر العربي، د.ت).

عبد العال، إسماعيل سالم: البحث الفقهي طبيعته وخصائصه وأصوله، ط١، (مكتبة الزهراء، ١٩٩٢م).

عبد العزيز، عبد الحميد محمد: الطب والإسلام، (مصر: مؤسسة أخبار اليوم، أبريل ١٩٩٠).

عبد العزيز، محمد الطاهر محمد: جرائم الاعتداء على العرض، (المنصورة: المكتبة العالمية، ١٩٩٠م).

عبد الجواد، محمد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، (الإسكندرية: منشاة المعارف، د.ت).

عبد الرازق، أحمد محمد جاد: فلسفة المشروع الحضاري، ط١، (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

عبد العزيز، أمير: الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية، ط١، (عمان: مكتبة الأقصى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

عبد نايل، السيد: الوسيط في شرح نظامي العمل و التأمينات الاجتماعية في المملكة العربية السعودية، (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤١٧هـ).

عبد الواحد، نجم عبد الله: نظرة الإسلام حول طبيعة الجنس والتناسل، (الكويت: مطابع المنار، د.ت).

عبدو، محمد: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، ١٩٩٥/١٩٩٦م).

عثمان، حسن ملاّ: الطفولة في الإسلام مكانتها وأسس تربية الطفل، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٢).

العثيمين، محمد بن صالح: الزواج في الشريعة الإسلامية، ط١، (الطالبية: مكتبة التربية الإسلامية، ١٩٩٠).

العدوي، الشيخ علي (ت١٢٠١هـ): **حاشية الشيخ علي العدوي على الخرشي**، (دار الفكر، د.ت).

عطية، جمال الدين: سيمنار علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، (قطر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨م).

العظيم أبادي، شمس الحق: عون المعبود شرح سنن أبي داوود، ط٣، (دار الفكر، ١٩٧٩م).

عقلة، محمد: نظام الأسرة في الإسلام، ط١، (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٣م).

العلائي، الحافظ أبو سعيد خليل بن كيكلدي (ت٧٦١هـ): **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢).

علوان، عبدالله ناصح: تربية الأولاد في الإسلام، ط٢١، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

ـــــــــــ، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، ط٤، (حلب: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٤).

ـــــــــــ، **عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام**، ط٥، (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٥).

عليش، محمد بن أحمد (ت١٢٩٩هـ): **التقريرات على الشرح الكبير**، (مكتبة

زهران، د.ت).

ــــــــــ، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

عمرو، عبد الفتاح: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٨م).

عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي، (دار الكتاب العربي، د.ت).

عياض، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى (ت٥٤٤هـ): **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير، (بيروت: دار الحياة/ طرابلس: دار مكتبة الفكر، د.ت).

العيسوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، ط١، (دار الراتب الجامعية، ١٩٩٦م).

عيسى، عيسى زكي: الإكراه وأثره في التصرفات، ط١، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦م).

الغزالي، أبو حامد (ت٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت).

ــــــــــ، **المستصفى من علم أصول الفقه**، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م).

فاضل، محمد: جريمة الفساد، (المغرب: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ١٩٨٩م).

فرج، السيد أحمد: الزواج وأحكامه في مذهب أهل السنة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت).

فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، ط٢، (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، ١٩٩٠م).

الفنجري، أحمد شوقي: الطب الوقائي في الإسلام، ط٣، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م).

الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ): **القاموس المحيط**، (دار الفكر،

١٩٧٨م).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (ت٧٧٠هـ): **المصباح المنير**، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م).

قادري، عبد الله أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، ط٢، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٩٩٠).

قاضي زاده، شمس الدين أحمد بن قودر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (تكملة شرح فتح القدير)، (بيروت: دار الفكر، د.ت).

قانون الأحوال الشخصية الأردني، (عمان: دار الجيب للنشر والتوزيع، ١٩٩٤).

القرافي، أبو العباس شهاب الدين (ت٦٨٤هـ): **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخبزة، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١).

ـــــــــــ، **شرح تنقيح الفصول**، ط٢، (مصر: دار عطوة للطباعة، ١٩٩٢م).

الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت).

القرضاوي، يوسف: الحلال والحرام في الإسلام، الطبعة ٢١، (القاهرة: مكتبة وهبي، ١٩٩٣م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت).

قطب، سيد: في ظلال القرآن، ط١١، (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥م).

قنطار، فايز: الأمومة، كتاب رقم ١٦٦، عالم المعرفة، (الكويت: مطابع السياسة، ١٩٩٢م).

الكاساني، علاء الدين (ت٥٨٧هـ): **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢).

كالن، سير روي: عالم يفيض بسكانه، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة، رقم: ٢١٣، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

.(١٩٩٦

كروزيه، موريس: موسوعة تاريخ الحضارات العام، (بيروت: منشورات عويدات).

كحالة، عمر رضا: الزواج، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥).

ــــــــــ، **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي).

ــــــــــ، **النسل والعناية به**، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م).

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي (ت١٣٠٤هـ): **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، (كراخي: مكتبة خير كثير).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت٤٥٠هـ): **الحاوي الكبير**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

ــــــــــ، **كتاب الرضاع**، تحقيق: عامر سعيد الزيباري، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦).

محمد، محمد علي: مقدمة في البحث الاجتماعي، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م)

المحيسري، عبد السلام: مع الله في جسم الإنسان، ط١، (عمان: دار البشير للنشر، ١٩٩٢).

مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (دار الفكر، د.ت).

مربو، محمد نور الدين: آراء العلماء حول قضية نقل الأعضاء، ط١، (دار الحقيقة للإعلام الدولي، ١٩٩٥م).

المرداوي، علاء الدين بن أبي الحسين علي بن سليمان (ت٨٨٥هـ): **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٧).

مرسي، عبد العظيم شحاتة: التأهيل المهني للمتخلفين عقليا، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، د.ت).

ــــــــــ، **تربية الطفل المعوق**، ط٢، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية،

١٩٧٩).

مرسي، كمال إبراهيم: العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام، ط١، (الكويت: دار القلم، ١٩٩١م).

المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر (ت٥٩٣هـ): **بداية المبتدئ**، مطبوع مع الهداية للمؤلف نفسه، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

ــــــــــ، **الهداية**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

المركز الوطني لوثائق الصحافة والإعلام: قانون الأسرة، (الجزائر: المركز الوطني لوثائق الصحافة والإعلام، ١٩٩٠).

المشاط، حسن بن محمد (ت١٣٩٩هـ): **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).

مغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق، ط٥، (بيروت: دار وكتبة الهلال، ١٩٨٤م).

المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت٧٥٨هـ): **القواعد**، (مكة: مركز إحياء التراث الإسلامي، د.ت).

المكي، محمد علي بن حسين: تهذيب الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت).

المودودي، أبو الأعلى: الحجاب، (دار الفكر، د.ت).

ــــــــــ، **حركة تحديد النسل**، (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٤).

موسى، عبد الله إبراهيم: المسؤولية الجسدية، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥).

النباهي، ابن الحسن (ت٧٩٣هـ): **تاريخ قضاة الأندلس**، ضبط وتعليق: مريم قاسم طويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

النجار، عبد المجيد: خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ط٢، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).

ــــــــــ، **في فقه التدين فهما وتنزيلا**، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠هـ).

النشواني، محمد نبيل: الطفل المثالي تربيته وتنشئته ونموه والعناية به في

الصحة والمرض، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧).

نواز، عبد العزيز: تاريخ العرب المعاصر، (بيروت: دار النهضة العربية).

النووي، أبو زكريا يحي بن شرف (ت٦٧٦هـ): **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، إشراف: زهير الشاويش، ط٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١).

ــــــــ، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ط٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

ــــــــ، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مراجعة: خليل الميس، ط١، (بيروت: دار القلم، د.ت).

ــــــــ، **المنهاج**، (مطبوع مع شرحه مغني المحتاج)، (دار الفكر، د.ت).

النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمد (ت٤٠٥هـ): **المستدرك على الصحيحين**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م).

هيئة كبار العلماء: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ط١، (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٨).

وصفي، محمد: الرجل والمرأة في الإسلام، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧).

ــــــــ، **القرآن والطب**، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥).

ياسين، محمد نعيم: في قضايا طبية معاصرة، ط١، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٦).

يحي، جلال: التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٣م).

ــــــــ، **العالم الإسلامي الحديث والمعاصر**، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٩م).

ثانيا: الدوريات والمجلات والجرائد.

إبراهيم، سعد الدين: «**قضية المعوقين في الوطن العربي: الملامح والمعالجة**»، المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، السنة ٤،

العدد ٣٤، ديسمبر(١٢) ١٩٨١، ص٣٧ ـ ٥٠.

ابن منيع، عبد الله بن سليمان: «**ركن الفتوى**»، الرابطة، العدد ٤٠٨، السنة ٣٦، شوال ١٤١٩هـ/ يناير/فبراير ١٩٩٩، ص٤٦.

أبو سليمان، عبد الحميد: «**الأمن والسلام هدف نظام العقوبات الإسلامي**»، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، خريف ١٩٩٨، ص١٦٧ ـ ١٧٨.

أبو زيد، بكر بن عبد الله: «**طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي**»، الدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقد بالأردن، ٨/ ٢/ ١٤٠٧هـ، **مجلة المجمع**، العدد٣/ ج١/ ١٩٨٧.

أبو الفتوح، خالد: «**ماذا وراء الاستنساخ؟**» (١ من ٢)، البيان، السنة ١٢، العدد ١١٧، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر ١٩٩٧م، ص٨٦ ـ ٩٣.

ـــــــــــ، «**ماذا وراء الاستنساخ؟**» (٢من ٢)، البيان، السنة ١٢، العدد ١١٨، جمادى الآخرة ١٤١٨هـ/ أكتوبر ١٩٩٧م، ص٥٤ ـ ٦٥.

أحمد، نادر عبد الغفور: «**ظاهرة الشذوذ الجنسي تهدد مستقبل الكنيسة الإنجليزية**»، المجتمع، العدد ١١٥٢، ٨محرم ١٤١٦هـ/ ٦/٦/ ١٩٩٥، ص ٤٢ ـ ٤٣.

أركين، توختر أخون: «**الصين. . سياسة تحديد النسل هدفها الحد من تعداد المسلمين**»، المستقبل الإسلامي، العدد٧٧، رمضان ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص١٨ ـ ١٩.

إسماعيل، فراج: «**عودة وأد البنات**»، المسلمون، العدد ٦٢٩، السنة ١٣، الجمعة ١٤ شوال ١٤١٧هـ/ ٢١ فبراير ١٩٩٧م، ص١١.

الأنصاري، عمر: «**الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب**»، المسلمون، العدد ٦٤٧، السنة ١٣، الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/ ٢٧ يونيه ١٩٩٧، ص ٧.

البار، محمد علي: «**التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب**»، بحث مقدم لمؤتمر المجمع الفقهي الإسلامي، (٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٢/ ج١، ص ٢٦٩ ـ ٣٠٧.

ـــــــــــ، «زرع الغدد التناسلية والأعضاء التناسلية»، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي، ١٩٩٠م، العدد ٦/ ج٣.

ـــــــــــ، «**القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب**»، بحث مقدم للدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقد بالأردن، ٨/ ٢/ ١٤٠٧هـ، **مجلة المجمع**، العدد٣/ ج١/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، ص٤٦١ ـ ٤٦٨.

البسّام، عبد الرحمن: «**أطفال الأنابيب**»، بحث مقدم للدورة الثانية لمؤتمر مجلس المجمع الفقهي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد٢/ ج١/ ١٩٨٦، ص٢٣٥ ـ ٢٦٨.

البيان: «**ندوة عن واقع المرأة في الغرب**»، البيان، السنة ١٥، العدد ١٥٠، مايو ٢٠٠٠، ص ٨٤.

التميمي، زياد: «**الأجنة البريئة . . . لا روح فيها فكرة خاطئة**»، المجتمع، العدد ١١٥٠، ٢٣ ذو الحجة ١٤١٥هـ/ ٢٣ ـ ٥ ـ ١٩٩٥، ص ٦٢ ـ ٦٣.

التهامي، عبد الله: «**الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية**» (١من ٢)، البيان، العدد ١٠٥، السنة ١١، جمادى الأولى ١٤١٧هـ/ سبتمبر ١٩٩٦ص٨ ـ ١٩.

ـــــــــــ، «**الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية**» (٢من ٢)، البيان، العدد١٠٦/ السنة ١١، ص٨ ـ ٢١.

الجدي، عواد: «**استنساخ الكائنات الحية بين الخيال العلمي والواقع الملموس**»، العدد ١٦٤، ٢٥ محرم ١٤١٨هـ/ ١ يونيو ١٩٩٧م، ص٨٠ ـ ٨٣.

جلبي، خالص: «**هل يستنسخ البشر؟**»، العربي، العدد ٤٦٣، يونيو ١٩٩٧.

الجمل، هاني: «**الجمعية الطبية الإسلامية في بريطانيا ـ بين سمو الغايات وقلة الإمكانات ـ**»، منار الإسلام، السنة٢١، العدد ٩، يناير ١٩٩٦، ص ٨٧ ـ ٩٢.

الجميلي، خالد رشيد: «**أحكام نقل الخصيتين والمبيضين**»، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي، ١٩٩٠م، العدد ٦/ ج٣.

حبيب، كمال: «**مشاريع هدم الأسرة المسلمة من التخطيط إلى التنفيذ**»، البيان، العدد ١٤٩، السنة الخامسة عشر، محرم ١٤٢١هـ/ أبريل ـ مايو ٢٠٠٠،

ص٥٨ ـ ٦١.

حسين، علي: «**زراعة الأعضاء**»، مجلة الكويت، العدد ١٦٤، ص ٩.

حلمي، مصطفى محمود: «**آخر قنابل الهندسة التناسلية**»، العربي، العدد ٤٦٣، يونيو ١٩٩٧.

حمودة، أيمن: «**الزواج العرفي... حل وهمي يخلق مشكلات خطيرة**»، المجتمع، العدد ١٣٤١، ٢١ ذو القعدة ١٤١٩هـ/ ٩ مارس ١٩٩٩م، ص٦٠ ـ ٦١.

خياطي، مصطفى: «**الإسلام والأخلاقيات الحياتية ضرورة تفكير وتأمل**»، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد ٢، (الجزائر: المجلس الإسلامي الأعلى، ١٩٩٩)، ص١٣٩ ـ ١٥٢.

الداود، ناصر بن زيد: «**الاستنساخ ... بالشروط الخمسة!**»، المسلمون، السنة ١٣، العدد ٦٤٤، ٢ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص ٨.

الدسوقي، رشا عمر: «**مؤامرة صندوق الأمم المتحدة على شباب العالم**»، المجتمع، العدد ١٣٤٣، ٥ ذو الحجة ١٤١٩هـ/ ٢٣ ـ ٣ ـ ١٩٩٩م، ص٢٢ ـ ٢٤.

رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، **ومن دورته الدورة الثامنة ١٤٠٥هـ**، ط٤، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١١هـ).

الرابطة: «**مسلمات كوسوفا...حمل مؤلم...وولادة مخزية**»، الرابطة، العدد ٤٢٢، السنة ٣٧، ذو الحجة ١٤٢٠هـ/ مارس ٢٠٠٠، ص ٣٤.

الريسوني، أحمد: «**رؤية حول مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية بالمغرب**»، البيان، السنة ١٤، العدد ١٤٨، ذو الحجة ١٤٢٠هـ/ مارس ـ أبريل ٢٠٠٠، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

زايد، فهيم: «**التلقيح الصناعي والمجهري كيف نفرق بينهما؟**»، العالم الإسلامي، العدد١٦٥١، ١٨ ـ ٢٤ صفر ١٤٢١هـ/ ٢٢ ـ ٢٨ مايو ٢٠٠٠، ص ٩.

السقا، السيد سلامة: «**زرع الأجنة إلى أين؟**»، منار الإسلام، العدد ١٠/ السنة ٩، شوال ١٤٠٤هـ/ يوليو ١٩٨٤، ص٣٤ ـ ٤٣.

سعيد، محمد راجح: «**هل تحققت أهداف الملتقى التشاوري؟**»، الثورة،

العدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٩.

الشامسي، جسام علي سالم: «**إشكالات في بعض مناحي مركز المرأة بين النظر والتطبيق**»، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى الجزائري، العدد٣/ ٢٠٠٠م، ص١٠١ ـ ١٤٣.

الشرق الأوسط: «**تطوير الأمريكيين لمرهم يحمي المرأة من الإيدز المنتقل جنسيا**»، الشرق الأوسط، العدد ٧٣٨٣، السنة ٢١، فبراير ١٩٩٩، الصفحة الأولى، العمود الأول.

ـــــــــ، «**قصة سر مفضوح في جامعة الاسكندرية**»، الشرق الأوسط، العدد ٧٣٧٧، ٨ فبراير ١٩٩٩م.

ـــــــــ، **الشرق الأوسط**، العدد ٧٣٩٥، ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٩٩.

ـــــــــ، **الشرق الأوسط**، السنة٢١، العدد ٧٣٧٠، ١ فبراير ١٩٩٩.

الشلال، خالد أحمد مجرن: «**تفضيلات الاختيار الزواجي ومعوقاته في المجتمع الكويتي**»، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة عشر، الرسالة الخامسة والعشرون بعد المائة، ١٤١٧/١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨/٩٧، ص٩ ـ ١٠٧.

الشمري، حبشي: «**محاضرون كويتيون لا يعتبرون الاستنساخ خلقا جديداً**»، الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب، المسلمون، السنة ١٣، العدد ٦٣٧، ١٨ ـ ٤ ـ ١٩٩٧. ص٧.

صافي، محمد أيمن: «**انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا**»، بحث مقدم لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، مجلة المجمع، العدد ٤/ ج١، ص١١٩ ـ ١٤٥.

طاحون، رفعت محمد: «**العنوسة ظاهرة اجتماعية خطيرة في عالمنا الإسلامي**»، منار الإسلام، العدد١٠، السنة١٩، مارس ١٩٩٤م، ص١١١ ـ ١١٦.

عارف، عارف علي: «**الاختبار الجيني والوقاية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي**»، التجديد، (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، السنة٣، العدد٥، فبراير ١٩٩٩.

ـــــــــ، «**الأم البديلة أو الرحم المستأجر: رؤية إسلامية**»، إسلامية

المعرفة، السنة ٥، العدد ١٩، شتاء ١٩٩٩، ص٨٥ ـ ١١٨.

ـــــــــ، «**رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري**»، إسلامية المعرفة، السنة ٤، العدد ١٣، صيف ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص١٠٧ ـ ١٣١.

عبد الباسط، بدر المتولي: «**طفل الأنابيب**»، الوعي الإسلامي، العدد ٢٣٨، شوال ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤، ص٦٢ ـ ٦٥.

عبد الجليل، عوض: «**الاستنساخ والهندسة الوراثية... ثورة لها حدود**»، المستقلة، السنة ٥، العدد ١٧٤، الاثنين ٧ جمادى الأول ١٤١٨هـ/ ٨ سبتمبر ١٩٩٧، ص١١.

عبد الرحمن، شعبان: «**وثيقة مؤتمر المرأة في بكين دعوة صريحة للإباحية والشذوذ**»، المجتمع، العدد ١١٦١، ١١ ربيع الأول ١٤١٦هـ/ ٨ ـ ٨ ـ ١٩٩٥، ص٢٢ ـ ٢٧.

عبد الله، هاشم جميل: «**زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية**»، (القسم الرابع)، الرسالة الإسلامية، (العراق: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، العدد ٢٣٢، السنة ٢٢، ربيع الأول ١٤١٠هـ/ تشرين الأول ١٩٨٩، ص٩١ ـ ١١٢.

ـــــــــ، «**زراعة الأعضاء والتداوي بالمحرمات في ضوء الشريعة الإسلامية (٢)**»، الرسالة الإسلامية، السنة ٢١، العددان ٢٠٧/ ٢٠٨، أيلول ١٩٨٧، ص٦٩ ـ ٨٩.

عبد المنعم، عامر: «**مخطط لنشر الإيدز في الدول الإسلامية (ترويج الدعارة بإقناع الشباب باستخدام الواقي الذكري)**»، المستقبل الإسلامي، العدد ٦٦، شوال ١٤١٧ هـ، ص٦ ـ ٧.

العريان، عصام: «**ضوابط التلقيح خارج الرحم**»، المجتمع، العدد ١١٤٢، ٣٠ شوال ١٤١٥هـ/ ١ ـ ٣ ـ ١٩٩٥، ص ٥٨ ـ ٥٩.

العزي، حسن علي: «**نحو تعميق مفهوم الشريعة الإسلامية تجاه قضايا الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة**»، الثورة، العدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٩.

العلمي، إبراهيم: «**ورقة عمل حول مفاهيم التربية السكانية في المناهج الدراسية**»، الثورة، العدد ١٢٩٩٢، ٧/ ٦/ ٢٠٠٠، ص٨.

ـــــــــ، «**من أنشطة جمعية رعاية الأسرة**»، الثورة، العدد ١٢٩٩٢، ٧/

٦/ ٢٠٠٠، ص٨.

العلمي، أمل: «**قتل الرحمة في منظور الشريعة الإسلامية**»، الوعي الإسلامي، السنة ٣٦، العدد ٤١٢، مارس ٢٠٠٠، ص٣٧ ـ ٣٩.

علوي، رفيق: «**الزواج العرفي وآثاره على الأسرة الجزائرية**»، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد٣/ ٢٠٠٠م، ص٣٨١ ـ ٣٩١.

فتحي، محمد: «**استنساخ دوللي يفتح آفاقا باهرة وأخرى مروعة.. كيف؟!**»، المصور، العدد ٣٧٧٥، ١٤ مارس ١٩٩٧، ص٤٦ ـ ٤٩.

القبس: القبس، العدد ٩٦٩١، ١٣ ـ ٦ ـ ٢٠٠٠.

القرضاوي، يوسف: «**قضايا علمية تنتظر أحكامها الشرعية**»، مجلة العربي، العدد ٢٦٢، مارس ١٩٧٨، ص٤٤ ـ ٤٩.

القصيبي، طلعت أحمد: «**إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة**»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، ع٦/ ج٣/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

قناة «MBC التلقيح الاصطناعي»، حصة تلفزيونية من حلقتين أذاعتها قناة MBC شهر ١٠/ ١٩٩٧.

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد: «**قواعد المقاصد: حقيقتها ومكانتها في التشريع**»، إسلامية المعرفة، سنة ٥/ عدد ١٨/ خريف ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص ص٩ ـ ٥١.

المجتمع: «**الأزهر الشريف يطالب بمواجهة البرنامج الإباحي لمؤتمر بكين**»، المجتمع، العدد ١١٦٤، ٣ ربيع الآخر ١٤١٦هـ/ ٢٩ ـ ٨ ـ ١٩٩٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

مجمع البحوث الفقهية: بيان رسمي، شباب الجامعة، العدد ٢٧، أكتوبر ٢٠٠١.

المجلة: «**الجينات :رؤية جديدة للعالم**»، المجلة، العدد ٩٠٥، ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص٢ ـ ٥.

ــــــــــ، «**الملف الطبي**»، المجلة، العدد ٩٠٥، ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٩٧، ص ٧.

مجمع الفقه الإسلامي: «**قرارات مجمع الفقه الإسلامي**»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٤، الدورة الرابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١/ ص ٥٠٧ .

المرصفاوي، محمد: «**الزواج العرفي في الحرم الجامعي**»، شباب الجامعة، العدد ٢٧، أكتوبر ٢٠٠١، ص ٣٤ ـ ٣٥.

المضواحي، عمر: «**وكالات لتأجير الأرحام وشتل الأجنة**»، المسلمون، السنة ١٣، العدد ٦٣٤، الجمعة ١٩ ذو القعدة ١٤١٧هـ/ ٢٨ مارس ١٩٩٧م.

الموسى، أحمد: «**صندوق الزواج أهدافه وطموحاته في الإمارات**»، منار الإسلام، العدد ٢، السنة ١١، يوليو ١٩٩٥، ص٣٦ ـ ٣٨.

هجيرة، دنوني بن الشيخ: «**إجحاف قانون الأسرة الجزائري بحقوق المرأة**»، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد ٣/ ٢٠٠٠م، ص٤٧٥ ـ ٤٩١.

هويدي، فهمي: «**فضيحة جديدة في إعلان مشبوه للشباب**»، الشرق الأوسط، العدد ٧٣٨٤، ١٥ فبراير ١٩٩٩.

الياسين، جاسم بن محمد بن مهلهل: «**الفساد والمفسدون**»، الوطن، العدد ٨٧٣٥، السنة ٣٩، ٨ ربيع الأول ١٤٢١هـ/ ١٠ يونيو ٢٠٠٠، ص٢٤.

اليوسف، إبراهيم عبد العزيز: «**غلاء المهور أسبابه ونتائجه**»، منار الإسلام، العدد٦، السنة٢٠، نوفمبر ١٩٩٤م، ص١٢ ـ ١٨.

ثالثاً: المصادر الإنجليزية.

Blasius, Mark: **Gay and Lesbian Politics,** (Philadelphia: Temple University Press, 1994).

Boswell, John: **Christianity, Social Tolerance,** and Homosexuality, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).

Bubenzer, Donald L & West, John D: **Counselling Couples,** 1st Edition, (London: Sage Publishing Ltd, 1993).

Car, Marjory Spray (Editor): **Stedman's Medical Dictionary,** 26th Edition, (Baltimore: Williams &Wilkins, 1995).

Cherlin, Andrew J: **Public and Private Families,** 2nd Ed, (Mc Graw-Hill College, 1999).

Green, G. Dorsey & Bozett, Fredrick W: **«Lesbian Mothers and Gay Fathers» in John C. Consiorek & James D. Weinrich,** Homosexuality, (California: **SAGE Publications,** Inc).

Lee, Tan Joo: **The Mother and The Baby,** 14 edition, (Bounty Services

Sdn Bhd, July 1999.

Muslim World Leage: **http://www.mwl.org.sa/html/document/womeni-nun.htm,** p.6.

Pearsall, Judy: **The new Oxford Dictionary of English,** Edited by: **(Oxford: Oxford University Press,** 1998).

Ramachandran, V. S: **Encyclopedia of Human Behavior,** (California: **Academic Press,** Inc, 1994).

Shah, Sayed Sikander: **«Mercy Killing in Islam: Moral and Legal Issues»,** AL-Nahdah, vol 17, No 3&4, 9/1997, pp. 20-22.

Sujimon, Mohamad. M. B: **The problems of doubtful parenthood (Nasab) relating to children in Islamic law,** unpublished Ph.D. thesis, (Edinburgh: **University of Edinburgh,** Faculty of Arts, 1997).

UNISCO Principal Regional Office for Asia and the Pacific: **Women,** Population and Development, (Bangkok: **Unisco Principal Regional Office for Asia and the Pacific,** 1991).

United Nations division for the Advancement of Women: **Beijing Platform of Action,** DAW, http://www.un.org/womenwatch/daw/beij-ing/platform/index.html.

United Nations: **Population Consensus at Cairo,** Mexico City and Bucharest; an Analytical Comparison, (New York, 1995).

________, Report of the International Conference on Population and Development, (Cairo, 5-13 September 1994).

Wagman, Richard J: **The New Complete Medical and Health Encyclope-dia,** (Chicago: **J. G Ferguson Publishing Company,** 1990).

Yangson, Robert: **The royal society of medicine encyclopedia** of family health, 1st Edition, (London: Bloomsbury Publishing Plc, 1995).

فهرس الموضوعات